التّعريف بالنصيريّة ونصوصها ومصنّفات العلويّين

ليس متهافتاً رأي من علّق سلامة النتائج بحال النصوص المدروسة.
والرأي أثبتُ في المظانّ المنسوبة إلى النُّصيريّة، لأنها تطرحُ ثلاث قضايا أساسية هي: موثوقيّة النصوص؛ وتمثيلها؛ وتصنيفها.

ففي موثوقية النص سؤال عن نسبته، وليس القطع أمراً ميسوراً في كل الأحوال لأن جُلّ الفرق التي تعنينا قصدت إلى التّخفي، وركبت التّقية حيلة هوّنت بها حياتها في محيط مُعادٍ. فأيُّ دلالة تبقى للاسم، إن أضحى وهمياً؛ وعن أيّ نسبة يمكن الحديث والانتحال قاعدةٌ؟ وبأيّة قرينة نستدلّ وعلى المصنّف الواحد خلافٌ في الادّعاء أو الردّ؟!

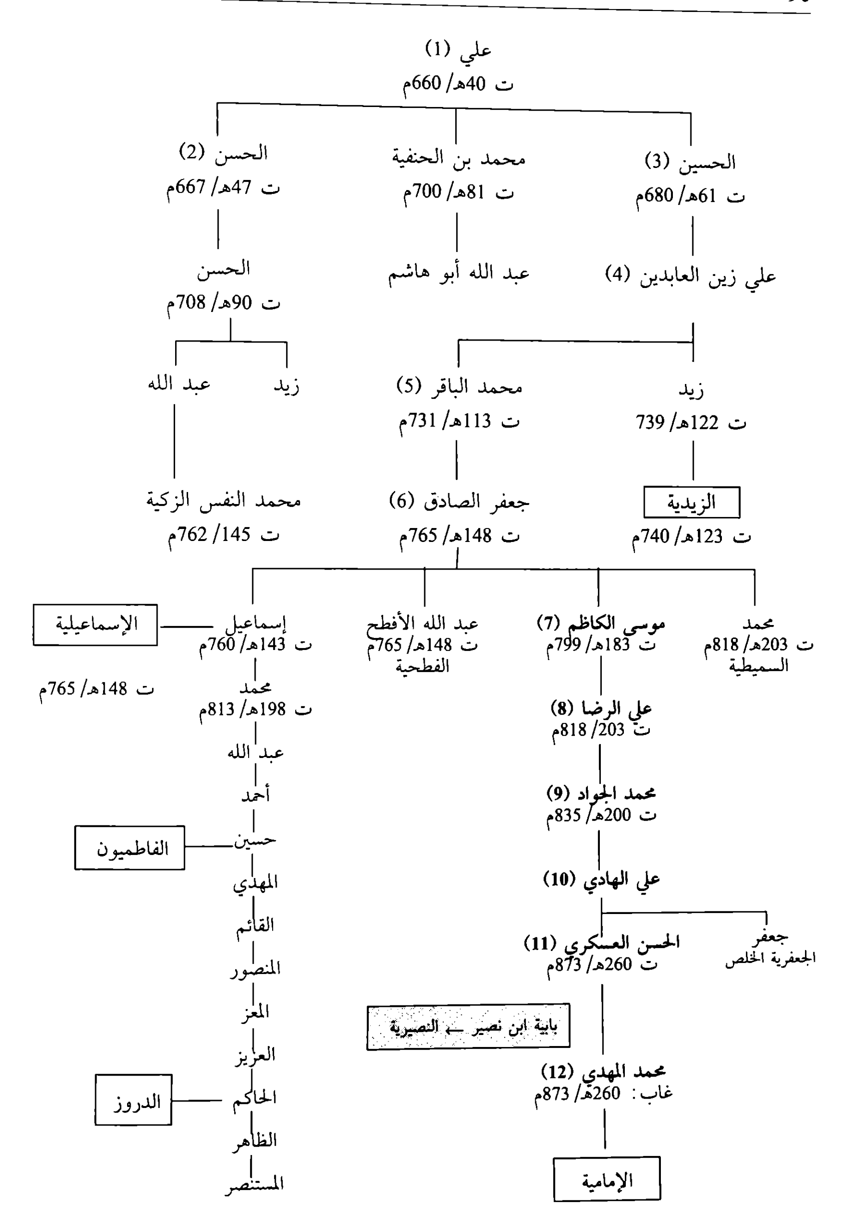
ليس أمام الباحث، بعد هذا سوى ترجيح المُمْكن بالظنّ.

ثم إن في اتّساع المنسوبات إلى هذه الفرق ما يُعسِّرُ جمع الكلّ الظاهر في الجزء المختار إلى حد الاستفهام صراحة عن تمثيل المختارات لمجمل المصنّفات وقد رتّبنا الاختيار على أربعة قيود:

القيد الأول: اطّراد المقالة أو الرّأي في عموم المدوّنة، وإبراز القول المُفرد الجزئي، متى بدا هاماً.

القيد الثاني: مراعاة الأطوار التي شَهِدَها فكر الفرقة.

القيد الثالث: تقدير أجيال الفرقة من خلال أعيانها وأعلامها على اختلاف الاختصاص والمشْغَلِ.


علي (1)
ت 40هـ/ 660م
الحسن (2)
ت 47هـ/ 667م
محمد بن الحنفية
ت 81هـ/ 700م
الحسين (3)
ت 61هـ/ 680م
الحسن
ت 90هـ/ 708م
عبد الله أبو هاشم
علي زين العابدين (4)
عبد الله
زيد
محمد الباقر (5)
ت 113هـ/ 731م
زيد
ت 122هـ/ 739
محمد النفس الزكية
ت 145/ 762م
جعفر الصادق (6)
ت 148هـ/ 765م
الزيدية
ت 123هـ/ 740م
الإسماعيلية
ت 148هـ/ 765م
إسماعيل
ت 143هـ/ 760م
عبد الله الأفطح
ت 148هـ/ 765م
الفطحية
موسى الكاظم (7)
ت 183هـ/ 799م
محمد
ت 203هـ/ 818م
السميطية
محمد
ت 198هـ/ 813م
علي الرضا (8)
ت 203/ 818م
عبد الله
أحمد
محمد الجواد (9)
ت 200هـ/ 835م
الفاطميون
حسين
المهدي
علي الهادي (10)
القائم
الحسن العسكري (11)
ت 260هـ/ 873م
جعفر
الجعفرية الخلص
المنصور
المعز
بابية ابن نصير ← النصيرية
العزيز
محمد المهدي (12)
غاب: 260هـ/ 873م
الدروز
الحاكم
الظاهر
المستنصر
الإمامية

القيد الرابع: استقصاء فنون الكلام عند هذه الفرق، إذ أعثر البحث على أنّ كل فنّ قالت الفرقة فيه ينتظم داخل اعتقادها بِسَببٍ يخصّه.

ويتعلّق هذا القيد الأخير في الحقيقة، بالمشكلة الثالثة، وهي تصنيف النّصوص المنسوبة إلى تلك الفرقة.

ولم نمِلْ إلى تصنيف نصوص الفرقة الواحدة حسب أسماء المؤلفين أو تواريخ وفاتهم فقط لأن ذلك وحده لا يجدي. ولم نشأ أن نرتب النّصوص قسمين: النصوص القديمة والنصوص الحديثة، لأن مثل هذا عزيزٌ في نصوص البابية والبهائية وكلها حديث. ورجّحنا تصنيفاً ثالثاً يحقّق غايتين هما من أبرز مشاغلنا في هذا البحث: أولاهما: **التأريخ** للمقالة الإسلامية الهامشية من طور النشأة إلى طور السيادة والبحث عن الاستمرار؛ والثانية: **استخلاص الأسباب في نشأة الهامشيّ**. ومظاهر تطوّره، وأساليب تفكيره وتَعْبِيرِهِ. ذلك التصنيف هو:

1 ـ تحديد النصوص **الدينية التأسيسية**.

2 ـ جمع النصوص المنسوبة إلى المحْدثين من أبناء العلويين على فنّيْن: النصوص الدينية؛ والنصوص الفكرية.

ونزعنا في كلّ صنف إلى ترتيب النصوص ترتيباً تاريخيّاً حسب وفاة الأعلام والمصنّفين عسى أن يقف القارىء على تطوّر عقائد الفرقة ومقالاتها. ونحن إذ نؤثر هذا المنهج فإنّنا واعون بالاختلاف أحياناً كثيرة في حياة العلم ووفاة المصنّف فضلاً عن حال المرويات نفسها. ولم نهمل النصوص المتحوّلة مثل تلك المرويّات عن جعفر الصادق فيما أخبر المفضّل بن عمر الجعفي لأنّنا وجدنا فيها فائدة الإبانة عن النصيريّة الأولى والفترة التي نشأت فيها، ولمّا خشينا من الاختلاف في تاريخ الفرقة على وضوح النصوص وجلاء مشاغلها واشتهار نسبتها، حرصْنا على التأريخ للفرقة منبّهين إلى ثلاثة أطوار خادمة لغرض البحث عندنا: طور التكوّن؛ وطور السيادة؛ وطور البحث عن الاستمرار وهي مراحل تستشف بالاستقراء لا صراحة لعدم المناسبة دائماً بين المرحلة التاريخية، ووضع الفرقة من النشأة والسيادة والاستمرار.

الفصل الأول
في التَّعريف بالنُّصيْرِيَّة

يُعتبر كتاب الباكورة لسليمان الأذني (ت. 1283هـ/ 1866م)[1] وتاريخ العلويّين لمحمّد أمين غالب الطويل (ت. 1351هـ/ 1932م)[2] من أهمّ النصوص الحديثة في التعريف بالنّصيريّة وبعض عقائدها وأطوارها. ولكنّ بين الباحثين إجماعاً على ضرورة الحذر في الأخذ عنهما[3]. ونشهد بين العلويّين أنفسهم تردّداً في تصديق الرّجُلين وتوثيق الكتابيْن[4] لأسباب لا تلزمنا البتّة بالإعراض عنهما.

وإنما نرى التعريف بالنّصيرية من خلال ثلاثة أطوار، خلافاً لما جاء في

---

(1) صدر الكتاب في طبعة أولى ببيروت سنة 1863 بعناية البعثة التبشيرية، ثم صدر في طبعة ثانية من «ديار عقل» ببيروت سنة 1988، ضمن سلسلة «الأديان السرية» عدد 7. وسنعتمد الطبعة الأولى.

(2) صدر الكتاب في طبعة أولى باللاذقية سنة 1924، وفي طبعة ثانية ببيروت، عن دار الأندلس سنة 1966 إلاّ أنَّ الطبعة الثانية قد حُذفت منها فقرات عديدة مما أوجب استعمال الطبعة الأولى.

(3) راجع وداد القاضي، مقال علويّ في دائرة المعارف الإيرانية. وهالم (Halm) في مقال نصيرية E.I^{2}. Tome VIII, 145

(4) راجع مطاعن الخير على ما جاء في الكتاب. في مقدمة تاريخ العلويين، ط2، دار الأندلس 1966.

تاريخ العلويّين، لأنها أطوارٌ إشكالية في سيرة الفرقة وتشكّل عقائدها وتطوّرها. ويخصّ الطور الأوّل ظهور الفرقة ومقالتها؛ ويهمّ الثاني التأسيس لأصول العقائد والافتراق؛ ويتعلّق الثالث بحال الفرقة حديثاً.

الطّور الأول: في التكوّن والظهور

لا نجد أثراً لاسم «**النّصيريّة**» في أوائل كتب الفرق والمقالات، في حين نجد حديثاً وجيزاً عن النُّميرية[5] في فرق الشيعة للنوبختي (ت.ق 4هـ/ 10م؟) وفي كتاب «المقالات والفرق» لسعد القمّي (ت. 301هـ/ 913م)[6]، وفي «مقالات الإسلاميّين» للأشعري (ت. 324هـ/ 935م)[7]؛ وكذلك في كتاب «الفَرْق بين الفِرَق» للبغدادي (ت. 429هـ/ 1037م)، وكأن البغدادي لم يطّلع على ما رواه ابن الغضائري (ت. 411هـ/ 1020م) عن أبي محمد بن طلحة بن علي بن عبد الله بن غلالة يرويه عن بكر الجعابي في الإقرار ببدء النّصيريّة ونسبتها إلى محمد بن نصير[8].

ويصبح اسم «النّصيرّية» شائعاً ابتداء من القرن (5هـ/ 11م) ليعوّض اسم

---

(5) «النُمْيرية» هكذا ضبطها المامقاني في تنقيح المقال ج1 ص 245، وذكرها في ج3 ص 195؛ وكذا في الكلّبي، جمهرة أنساب العرب نسبة إلى قبيلة نُميْر. ولا نجد وجهاً لقراءة ماسينيون (Massignon) أو جورجي (Jurji) أو هالم (Halm)؛ راجع: Massignon, Esquisse d'une Bibliographie Nusayrie, in OPÉRA MINORA, T.1 p642; Jurji, The Alids of North Syria, in M.W n 29 (1939) p.330; Halm Die islamische Gnosis, Zürich, 1982, p 282.

(6) راجع القمّي، كتاب المقالات والفرق. صحّحه وقدّم له وعلّق عليه محمد جواد مشكور، طهران 1341هـ [1922م] ص 100 ـ 101.

(7) راجع مقالات الإسلاميين، ص 15.

(8) راجع القهبائي، مجمع الرجال. تصحيح وتعليق الحاج السيّد ضياء الدين. أصفهان 1387هـ [1967م] ج6، ص 62 ـ 63، وفيه: «أبو محمد على بن طلحة بن علي بن عبد الله ابن علالة، بالعين المهملة وهو تصحيف؛ وصحيحه في المامقاني»، تنقيح المقال، النجف 1352هـ [1933م]، ج3، ص195 عدد الترجمة 11450.

النُّميريَّة[9]. ولئن لاحظ هـ. هالم (Heinz Halm) هذا، فإنّه قرّر في بحوثه الحديثة أن النّصيريّة هي النُّميرية (Namîriten)، نسبة إلى محمد بن نصير النّمِيرِي (Namïrï)[10]؛ ويرجّح بهذا الرّأي أن هذه الفرقة هي من بقايا الغلوّ الشيعي الذي ظهر بالكوفة[11] ويناصر رأي سليمان الأذني في نسبة الفرقة[12].

ورأي الأب لامنس (H. Lammens) إلى حدّ[13]، ويوافق ما ذهب إليه ك. هويار (Clément Huart)[14] وكذلك س. قويبار (S. Guyard). وبهذا الرأي نفسه ينقض هذا الباحث الألماني ما قدّمه بيلينوس (Pline) في تاريخه[15]، وما رجَح عند ر. دوسو (R. Dussaud)[16] وجونز (Jones)[17] ورشيد

(9) راجع ابن حزم، الفصل، تحقيق محمد نصر وعبد الرحمن عميرة. بيروت 1405هـ/1985م، ج5 ص 50. ولم يثبت عندي من خلال المخطوطات القديمة والنصوص الحديثة لعن النصيرية لفاطمة والحسن والحسين. راجع أيضاً تعليقاً على مقالة ابن حزم: Friedlaender, The Heterodoxies of Shiites in The Presentation of Ibn Hasm in J.A.O.S, XXIX (1908), 126.

(10) راجع: H. Halm, Die Islamische Gnosis, Die Extreme Schia. und Die Alawiten, Zürich und München, 1982, p282; art. Nusayriyya in Ellome VIII, pp.

(11) راجع: Halm, art. Nusayryya, p145.

(12) سليمان الأذني، الباكورة السليمانية في كشف الديانة النصيرية، بيروت 1863، ص 16.

(13) راجع H. Lammens, Au Pays des Nosairis in. Revue de l'Orient Chrétien V (1900) p111 ولكن هالم (Halm) لا يوافقه في أن النصيرية فرقة معتقدة للمسيحية، راجع لامنس (Lammens) في: Les Nosairis, Notes sur leur histoire et leur Religion in Etudes, 20 Août 1899, p 491.

(14) راجع: C. Huart, la Poésie Religieuse des Nosairis In. J.A. 7ème serie, Tome XIV (1879), p199.

(15) Pline, d'aprés R. Dussaud, Histoire et Religion des Nosairis, Paris 1900 p14, note 1.

(16) R. Dussaud, op. Cit, p 39.

(17) راجع أرنولد هيومارتن جونز، مدن بلاد الشام حين كانت ولاية رومانية. ترجمة إحسان عبّاس ط1. عمان 1987، ص 72.

تانقوت[18] من المحْدِثين. ولئن كنّا نستصوب مُجمل الرّأي عند هالم (Halm) فإنّنا لا نجد بدّاً من أن نسأل:

(أ) منْ هُوَ محمّد بن نُصير الذي تُنسب إليه الفرقةُ؟

(ب) هلْ النُّميريّة هي - بالتمام - فرقة النّصيريّة؟

(ج) لماذا حدَثَ تحوّلٌ في التسمية ابتداءً من ابن الغضائري؟

تبدو المصادر ضنينةً بالخبر عن محمد بن نصير. والوارد في نسبه من خلال الشذرات أنه محمد ابن / بن نُصير[19] الفهري[20] النُّميري[21] المُكنّى بأبي شعيب[22]. وليس في نسبته القبلية ما يقطع بأنّه عربي الأصل أو مولى. وفي بعض الأخبار أنه بصْريّ الموطن[23] وفي البعض الآخر إنباه بأنّه كوفي[24].

(18) رشيد تانقوت، النصيريون والنُصيرية. اسطنبول 1938. يمثل الكتاب اتّجاهاً ثالثاً في تأويل أصل النصيرية. «**إن العلوية قديمة العهد. والعلويون، إن كانوا في هاتاي (انطاكية) أو في الأناضول، هم من العنصر التركي** بالنظر لأجسامهم ولتاريخهم وعقيدتهم». ص 61.

(19) لسنا نعلم عن والد محمد شيئاً، ولا شيء في الأخبار يفيد القطع بأنه نُصير، وإن ادّعى الأب لامنس أن نصيراً شخصية تاريخية، تماماً كالخصيبي، الذي تابع دعوته الدينية يقول لامنس (Lammens):

«Nous croyons, au contraire, devoir considérer Nosair comme un personnage historique, au même titre de Hosaibi, son continuateur religieux».

«Les Nosaris», in Etudes, 20 Août 1899, p466.

راجع أيضاً، القهبائي، مجمع الرجال، ج6. ص 63؛ النوبختي، فرق الشيعة، ص 93.

(20) راجع الكشي، رجال، تقديم وتحقيق السيد محمد الحسيني، كربلاء [د.ت]، ص 438.

(21) المصدر السابق، ص 438، المامقاني، تنقيح المقال، ج3 ص 195؛ النوبختي، فرق الشيعة ص 93؛ وراجع أيضاً في وجه الضبط الهامش عدد 75.

(22) في المصادر النصيرية، راجع، الخصيبي، الهداية الكبرى ص 129أ؛ ويضيف: «وكانت كنيته في دار السلطان وعند العامة أبو جعفر، وكان يكنّى أبا المطلب».

(23) ابن الغضائري، في رجال القهبائي، ج6 ص 63؛ الهداية الكُبرى، ص 129أ.

(24) يتّضح ذلك من خلال سند الرّواة، ومقالاته الغالية التي هي من الغلوّ بالكوفة.

أدرك الإمام الشيعي العاشر، علي الهادي (ت. 254هـ/ 868م) وصحبه، والظاهر أنّه نال عنده حظوةً هيّأته للبابيّة أيّام الإمام الحادي عشر الحسن العسْكريّ (ت. 260هـ/ 874م)[25]. ويبدو من المرويات فيه اختلاف النّاس في حاله بين طاعن وموثّق، يسوق المقالة الأولى أهل الجرح من رجال الاثني عشريّة خاصة؛ ويورد الثانية أهل التوثيق من أتباع النصيريّة.

(25) راجع الطبرسي، «الاحتجاج»، ج2، ص 474. وذكر أن ابن نصير ادّعى البابية لصاحب الزمان بعد وفاة أبيه.

1 ـ مقالة أهْل الجرْح والتّضعيف

تُعتبر الترجمة التي أفردها المامقاني (ت. بعد 1016هـ/ 1607م) أوفى عرض في التّعريف بالرّجل لأنه جمع خبره من جل المظانّ الشيعية، وقطع فيه بالغلوّ وقال فيه إنه «ضعيف زنديق»[26]؛ وعلى ذلك إجماع من صنف في مقالات الفرق الإسلامية من غير الطائفة الإمامية، كالأشعري، والبغدادي، وابن حزم، والشهرستاني.. وكلّهم نعتوا النميريّة أو النّصيريّة، وشيخها ـ إن صحّت النسبة إليه ـ بالغلوّ. ويبدو السّبب في هذا التقدير عند الإمامية خاصة ما وراه سعد بن عبد الله بن أبي خلف (ت. 301هـ/ 913م؟)[27].

«قال سعد: حدّثني العُبيدي قال: كتب إليّ العسكريّ ابتداءً منه: أبرأ إلى الله من الفهريّ والحسن ابن بابا القمّي، فابرأ منهما فإنّي محذّرك وجميع مواليّ، وإني ألعنهما لعنة الله مستأكلَيْن يأكلان بنا الناس، فتّانيْن مؤذيَيْن آذاهما الله، أرسلهما في اللّعنة، وأركسهما في الفتنة ركساً، يزعم ابن بابا أنّي بعثته نبيّاً وأنّه بابٌ، عليه لعنة الله، سخر منه الشيطان وأغواه، فلعن الله من قبل منه ذلك. يا محمّد إن قدرت أن تخدش رأسه بالحجر فافعل، فإنّه قد آذاني، آذاه الله في

(26) تنقيح المقال، ج1، ص 145.

(27) هو سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري. ذكرت الأخبار أنه توفي سنة 299هـ/ 911م، وأفرد له المامقاني ترجمة واسعة في تنقيح المقال، ج2 ص 16 ـ 20، ومال إلى توثيقه، رغم عدّه في الجدول التأليفي ج1. ص 63 صحابياً مجهولاً.

الدنيا والآخرة»[28].

فالطّعن على محمد بن نصير ـ حسب الخبر ـ كان لادّعائه وابن بابا السفارة عن الإمام الحادي عشر، والبابيّة له، وهي ظاهرة كانت وقتذاك شائعة، وهي من مقتضيات الدّعوة وتنائي الدّيار. والسّبب في هذا الادّعاء للبابيّة والسّفارة حرص البعض على جمع المال باسم الإمام، وكسْب الوجاهة والنفوذ بين الجماعات التي يقصدها أولئك، وهو ما نبّه إليه مثل الطّوسي (ت. 460هـ/ 1067م) في كتاب الغَيْبة[29] طيّ حديثه عن المذمومين من السّفراء.

وأشد أسباب الوجاهة قول الباب في العقيدة، والردّ على أسئلة الحيارى، وكشف المغطّى من الأحكام للطالبين، وهذا ما يضمن لمدّعي البابيّة الأموال الطائلة ويبرّر عبارة «يستأكلان» في الخبر.

ويمثّل ادعاء البابيّة والسّفارة، من جهة أخرى، جرأة على الإمام وخرقاً لكلمته النافذة، واغتصاب حقّ اعتقدت الإمامية أنه لأبي جعفر محمد بن عثمان ابن سعد العمري (ت. 304هـ/ 916م)[30] بالنّص الذي أبان العسكري. وهذا ما يفسّر طعن العُمري نفسه في محمد بن نصير.

روى المجلسي (ت. 1111هـ/ 1699م): «**قال أبو طالب الأنباري: لمّا ظهر محمد بن نصير بما ظهر لعنه أبو جعفر - رضي الله عنه - وتبرّأ منه؛ فبلغه ذلك، فقصد أبا جعفر ليعطف بقلبه عليه أو يعتذر إليه، فلم يأذن له وحجبه وردّه خائباً**»[31] والظاهر أن ابن نصير كان على صلة بالعمري، يجتمعان في مجلس الإمام الحادي عشر ويختلفان إليه، ولا شكّ في أن التنافس بينهما

---

(28) راجع رجال الكشي ص 438.

(29) راجع الطوسي الغيبة، تحقيق أغا بزرك الطهراني، النجف [1965م]، ص 213.

(30) لخّص المجلسي مقالة الإمامية في فضل العمري، وعدّه ـ اعتقاداً ـ من السفراء الممدوحين، وعدول رجال الطائفة، راجع بحار الأنوار، ط3 ـ بيروت 1403هـ/ 1983م ج51، ص 347. . .

(31) المصدر السابق، ص 367؛ راجع أيضاً، الطوسي، الغيبة، ص 244؛ المامقاني، تنقيح المقال، ج3 ص 195.

على القرب من الإمام والبابيّة ممّا يسبّب كثرة الأقاويل على بعضهما بعضاً ويباعد بينهما.

إلا أن الأصول الإمامية تفصّل ما ظهر به محمد بن نصير، فتنسب إليه أنه كان «**يقول فيه [في أبي الحسن] بالربوبية**»[32] **ويذكر الكشي «أنه ادَّعى أنه نبيٌّ رسول، وأنَّ علي بن محمد العسكري (ع) أرسله»**[33]، ويروي الخبر أنه قال بالتّناسخ[34]، ويضيف الطوسي في غيبته عن سعد بن عبد الله الأشعري أن محمد بن نصير كان: «**يقول بالإباحة للمحارم، وتحليل نكاح الرجال بعضهم بعضاً في أدبارهم ويزعم أن ذلك من التواضع والإخبات والتذلل في المفعول به وأنه من الفاعل إحدى الشهوات والطّيبات**»[35]، ويؤكّد سعد بن عبد الله فيما يروي يحيى بن عبد الرحمن ابن خاقان أنه رأى محمد بن نصير «**عيانا وغلام على ظهره. قال: فلقيته، فعاتبته على ذلك، فقال: إنّ هذا من اللّذات، وهو من التواضع لله، وترك التجبّر**»[36]. وليست هذه المقالات في تأليه الإمام والتناسخ وادّعاء النبوّة واستحلال الشرائع غريبة عن العقائد السيّارة بالكوفة منذ حدث المختاريَّة (66هـ/ 685م)[37]. يروي إسماعيل بن مسلم المحدّث، وهو ممّن عاصر الحسن البصري (ت. 110هـ/ 728م): «**كنت بالكوفة فإذا قوم من جيراني يكثرون الدخول على رجل، فقلتُ: من هذا الذي تدخلون عليه؟**

---

(32) راجع الكشي، رجال، ص 438؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج51 ص 368؛ الطوسي، الغيبة، ص 244؛ المامقاني، تنقيح المقال، ج3 ص 195.

(33) راجع الكشي، رجال، ص 438؛ أيضاً الطوسي، الغيبة، ص 244؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج51 ص 368؛ المامقاني، ج3 ص 195.

(34) المصادر السابقة.

(35) راجع الطوسي، الغيبة، ص 244؛ وكذلك المصادر السابقة.

(36) راجع الكشي، رجال، ص 438؛ بحار الأنوار، ج51 ص 368؛ المامقاني، تنقيح ج3 ص 195.

(37) نكاد نقطع بأن هذه المقالة لم تظهر متزامنة، مرّة واحدة، وإنما كانت نشأتها على التّدريج كالقول بالربوبية في الإمام أيام الخطابية لا قبلها، وإن هيّأ لها المناخ الاعتقادي بالكوفة.

فقالوا: هذا علي بن أبي طالب. فقلتُ: أدخلوني معكم. فمضيتُ معهم، وخبأت معي سوطاً تحت ثيابي، فدخلتُ، فإذا شيخ أصلع بطين، فقلتُ له: أنت علي بن أبي طالب؟ فأومأ برأسه، أي نعم. فأخرجتُ السّوط فما زلتُ أقنعه وهو يقول: لهواي لهواي. فقلتُ لهم: يا فَسَقة، عليّ بن أبي طالب نبطيّ؟ ثم قلتُ له: ويلك ما قصّتك؟ قال: جُعلتُ فِداك! أنا رجل من أهل السّواد أخذني هؤلاء، فقالوا: أنت علي بن أبي طالب»[(38)].

ولئن كنّا نستبعد أن يكون محمّد بن نصير قال مقالته الغالية في الإمام العاشر (ت. 254هـ/ 868م) لأنّ ذلك يمنع قربه من العسكري، والحظوة التي وجدها عنده بدايةً، إلى حدّ طمعه في البابيّة وتوقه إلى السفارة عنه، فإنّ القول بألوهية الإمام وتناسخ أرواح الأئمة قد عرف عند الخطابيّة[(39)]، وإن كان المغيرة ابن سعيد العجليّ (قتل 119هـ/ 737م) قد رفع عليّاً وأبناءه إلى مرتبة فائقة وتجاوز بهم حدّ البشريّة وكذلك بيان[(40)].

ونرجّح أن ابن نصير قد قنع بادّعاء السّفارة والبابية للإمام العسكري (ت. 260هـ/ 874م)، وهو ما أثار الطعن عليه، ولمّا كانت الغيبة الصغرى، وظهرت الوسائط بين الإمام والشيعة، واحتيج إلى التوقيع، كان لابن نصير أثر، وكان يُجيب عن أسئلة الطالبين أو يحدّث عن صاحب الزمان، الإمام الغائب. وفي

---

(38) راجع ابن قتيبة، عيون الأخبار تحقيق محمد الإسكندراني، ط1، بيروت 1414هـ/ 1994م. المجلد 1 ص 547.

(39) حول الخطابية راجع: مثلاً B. Lewis, The origins of Ismailism, Cambridge, 1940 pp 32, 37; Halm Die Islamische Gnosis, München, 1982, pp 199 - 217.
المامقاني، مقباس الهداية، في تنقيح المقال ج3، ص 85.
وإلى هذا الرأي يذهب محمد جابر عبد العال الحيْني، حركات الشيعة المتطرّفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق إبّان العصر العباسي الأول. ط1. القاهرة 1954. ط2. القاهرة 1967، ص 45: «والذي يرجّح لدينا أيضاً نفي نسبة نظرية تجسّد الألوهية إلى بيان بن سمعان أن هذه النظرية لا تذكر في الكوفة **إلا مقرونة بفرق الخطابية لا قبلها**».

(40) راجع ابن الأثير، الكامل، تحقيق طورنبيرغ (Torenberg) بريل، 1871، ط ج5، ص 207 - 209.

هذا الظرف بالتحديد يبدو القول في الإمام القائم بالارتفاع[41] مقبولاً، وكذلك بالتناسخ. أما ادّعاء النبوة فالمرجّح أنه من أقوال أتباعه من بعده، على الرغم من أن أول من قال بظهور الأنبياء في جميع العصور والأوقات، وأن الرسالة لا تنقطع أبداً هو أبو منصور العجلي (قتل 120هـ/ 737م)[42].

أمّا القول بتحليل الشرائع، وإباحة نكاح الرجال فينسب مجملاً إلى الجناحيّة التي انتشرت عقيدتها بفارس[43]، ولكنّ مسألة نكاح الرجال أصرح في النّسبة إلى الخطابية وعلى الرغم من هذه النسبة الصريحة، فإن محمد بن نصير لم يُوصل بمقالة الفرق الخطابية اللاّحقة، وإنما قرنته المصادر الإمامية بالحسن ابن محمد المعروف بابن بابا القمي وفارس بن حاتم القزويني، حين روى نصر ابن الصّباح (ت. 319هـ/ 931م) أن علي بن محمد العسكري (ت. 260هـ/ 874م) لعن هؤلاء الثلاثة، واعتبرهم من الكذّابين[44]، وإذا سلّمنا بأن الثلاثة متعاصرون، أفدنا ـ في فهم ما ينسب إلى ابن نصير ـ من تتلمذ ابن بابا القمّي على عليّ بن حَسَكَة القائل بإسقاط الشّرائع، تأويلاً لقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[45] «معناها رجل لا سجود ولا ركوع»[46]. ويشهد سهل بن زياد الآدمي أنه كتب إلى أبي الحسن العسكري يسأل عما يدّعيه ابن حَسَكَة من الغلوّ في الإمام، وادّعاء البابيّة، والنبوة[47].

---

(41) حول القول بالارتفاع راجع رجال الخاقاني. راجع الوحيد البهبهاني، فوائد الوحيد البهبهاني، في آخر رجال الخاقاني، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، ص 38 وجاء في مقياس الهداية في علم الدراية للمامقاني: «وقد يقال في الرجال فلان كان من أهل الطيارة ومن أهل الارتفاع ويريدون بذلك أنه كان غالياً». راجع ص 88.

(42) حول مقالة العجلي، راجع Halm, Die Islamische Gnosis, pp.86 - 87.

(43) حول عقيدة الجَناحية، راجع نفسه، ص 63 ـ 69؛ جابر عبد العال الحيني، نفسه ص 75 ـ 79.

(44) رجال الكشي، ص 437 ـ 438.

(45) العنكبوت: 29/ 45.

(46) المصدر السابق، ص 435؛ المامقاني، تنقيح المقال، ج2 ص 276 ـ 277.

(47) راجع رجال الكشي، ص 436.

أما فارس بن حاتم القزويني (قُتل بعد 250هـ/ 864م)، فالظاهر أنّه ادّعى الوكالة للعسكري، وتولّى التوقيع على أسئلة الطالبين عن الإمام، في حين تَنسب إليه الأخبار الشيعية الغلوّ دون تفصيل. فالظاهر أيضاً أنه كان ذا أثر بعيد في الناس، ممّا دفع الإمام العسكري إلى تكليف بعض الأتباع بقتله وقد تمّ بالفعل ذلك[48].

لعلّ ما سبق في خبر الثلاثة يدعو إلى اعتبار ادّعاء البابية كافياً لرمي مثل ابن نصير بالغلو والكُفر، وأمر الأتباع بقتل مثل القزويني، لأنَّ في ادّعاء الوكالة أو البابية مخالفة لنصّ الإمام.

إلاّ أنّ الأصول الإماميّة لا تصرح بعلاقة ما كانت تربط ابن نصير بابن بابا القمّي والقزويني، في حين تثبت أن محمد بن موسى بن الحسن بن فرات كان **«يقوّي أسبابه ويعضده»**[49]. ولئن رجّح هـ. هالم (H. Halm) أنَّ المقصود بابن فرات هو محمد بن موسى بن الحسن الفرات [كذا]، صاحب الإمام الهادي (ت. 254هـ/ 868م)[50] فإنّ الطوسي متردّد في صحبته بين الإمام الهادي والعسكري. ويعتبره في رجاله إماميّاً مجْهولاً.

ويقرر المامقاني ـ على العكس من ذلك ـ أنّ المقصود بصاحب ابن نصير هو محمد بن موسى بن الحسن بن فرات، ويضيف تخصيصاً «الشريعي»، ويؤكّد أنّه لا عَيْنُ من عناه الطوسي في رجاله بمحمد بن موسى الشريعي، وذكر أنّه من أصحاب العسكري، وقال فيه: إنّه غال، وأشار المامقاني إلى نعت الرجل أحياناً بالسّريعي، (بالسّين) أحياناً، وبالشريقي (بالقاف) تارة أخرى؛ ويقرّر المامقاني في النهاية:

«ثم إني بعد حين ظهر لي كون الشريعي بالعين هو الصحيح، وأنه نسبة

(48) راجع حول فارس بن حاتم بن ماهويه القزويني، الكشي، رجال، ص 440 ـ 444، المامقاني، تنقيح المقال، ج2 ص 369 ـ 370.

(49) راجع رجال الكشي، ص 438.

(50) راجع H. Halm, Die Islamische Gnosis, p 282.

إلى الحسن الشريعي المدّعي للسّفارة كذباً (. . .) ووجْه النسبة أنه يقوي أسباب محمد [بن نصير] ويعضده كما نقل ذلك الشيخ رحمه الله [الطوسي]»[51].

والمنقول عن محمد بن موسى الشريقي أنه من تلامذة ابن حَسَكة أيضاً[52]. ويذكر المجلسي في بحار الأنوار أن الشريعي هو أول المذمومين الذين ادعوا البابية ويحمل أنه:

«نسب إليهم [الأئمة] ما لا يليق بهم، وما هم منه براء، فلعنته الشيعة وتبرأت منه وخرج توقيع الإمام بلعنه والبراءة منه. . .»[53].

ويفصّل أبو الحسن الأشعري في مقالاته ما ينسب إلى الشّريعي وأصحابه من القول بحلول الله في خمسة أشخاص: النبي وعليّ وفي الحسن والحسين وفاطمة، فهؤلاء، آلهة عندهم (. . .) وحكي أن الشريعي كان يزعم أنّ الباري حلّ فيه[54].

وينقل البغدادي (ت. 429هـ/ 1037م) عن الأشعري مقالة الشريعيّ، ويضيف أن ابن نصير كان من أتباعه، وهو ما لم يصرح به الأشعري. والظنّ أن البغدادي قد استنتج ذلك حين قال الأشعري:

«وحُكي أن الشريعي كان يزعم أن الباريء جلّ جلاله يحلّ فيه، وحُكي أنّ فرقة من الرّافضة يقال لهم «النميرية» أصحاب «النميري» يقول إن الباريء كان حالاً في النميري»[55].

ولسنا نجد ما يبرر موقف هـ. هالم (H. Halm) حين أسقط من نص البغدادي «الشريعي»، وعوّضها بالشعيري[56] والحال أنَّ الأول هو محمد بن

(51) راجع المامقاني، تنقيح المقال، ج3 ص 193.
(52) راجع رجال الكشي، ص 439.
(53) راجع المجلسي، بحار الأنوار، ج 361 ص.
(54) راجع الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 14 ـ 15.
(55) راجع المصدر السابق.
(56) راجع Halm Die Islamische Gnosis. p. 283

موسى الذي نقده المامقاني، أما الثاني فهو بشّار الشعيري، ولعلّ السّبب ما لاحظ هالم (Halm) من تطابق بين مقالة الشعيريّة، وعقيدة النصيريّة في عليّ بن أبي طالب. وهنا مكمن التباين بين الشريعية والشعيرية. فالعقيدة الأولى ترى حلول الله في خمسة أشخاص: محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين وتذهب العقيدة الثانية إلى إقرار الحلول الإلهي في أربعة دون محمد. ويذكر الكشي أن مقالة بشار الشعيري هي نفس مقالة العلياوية[57].

يقولون: «**إنَّ علياً «ع» هو ربّ، وظهر بالعلياوية الهاشمية وأظهر أنه عبده ورسوله بالمحمّدية، ووافق أصحاب أبي الخطاب في أربعة أشخاص علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وأن معنى الأشخاص الثلاثة فاطمة والحسن والحسين تلبيس والحقيقة، والحقيقة شخص عليّ، لأنه أول الأشخاص في الإمامة والكثرة، وأنكروا شخص محمد «ص» وزعموا أن محمداً عبد وعلياً [في الأصل: علي] ربّ، وأقاموا محمداً مقام ما أقامت المخمّسة سلمان، وجعلوه رسولاً لعليّ، فوافقهم في الإباحات والتعطيل والتناسخ**»[58].

ويُنسب من هذا إلى ابن نصير أنه قال بحلول الروح الإلهية في خمسة أشخاص (مثل المُخمّسة) أو في الأربعة دُون محمد، وهو ما يُناسب تماماً العقيدة المنسوبة إلى النّصيريّة من نصوصها الأولى مثل مصنّفات الخصيبي (ت. 346هـ/ 957م)، ما يوافق، إلى حدّ، مذهب الشهرستاني (ت. 548هـ/ 1153م) في الوصل بين الإسحاقيّة والنصيريّة. يقول فيهم:

«**من جملة غلاة الشيعة (. .) قالوا: ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمرٌ لا ينكره عاقل (. .) ولما لم يكن بعد رسول الله (ص) شخص أفضل من علي - رضي الله عنه - وبعده أولاده المخصوصون، وهم خير البريّة، فظهر الحق بصورتهم، ونطق بلسانهم، وأخذ بأيديهم، فعن هذا أطلقنا اسم الإلهية عليهم. وإنّما أثبتنا هذا الاختصاص لعلي - رضي الله عنه - دون غيره، لأنه**

(57) راجع رجال الكشي. ص 341.

(58) قارنه بما جاء في الشهرستاني، الملل، ص 80.

كان مخصوصاً بتأييد إلهي من عند الله فيما يتعلق بباطن الأسرار (. .) وربّما أثبتوا له شركة في الرسالة (. .).

فالنّصيريّة أَمْيل إلى تقرير الجزء الإلهي

والإسحاقية أميَل إلى تقرير الشركة في النبوّة»(59).

وأصل الموافقة بين العلياوية والنّصيريّة حسب الشهرستاني، القول بحلول الإلهية في علي ووجه التباين بينهما قول العلياوية وحلول الإلهية في أشخاص أربعة فقط، في حين تعتقد الإسحاقية والنّصيريّة معاً حلول الإلهية في علي وأولاده جميعاً المخصوصين بالإمامية.

ويروي أبو النصر محمد بن مسعود عن أبي يعقوب إسحاق بن محمد البصري أنه كان غالياً: «**وصرتُ إليه إلى بغداد لأكتب عنده، وسألته كتاباً أنسخه فأخرج من أحاديث المفضّل بن عمر [في الأصل: الفضل بن عمر] في التفويض، فلم أرغب فيه، فأخرج إليّ من أحاديث منتسخة من الثقات رأيته مولعاً بالحمامات المراعيش ويمسكها ويرى في فضل إمساكها أحاديث. قال: وهو أحفظ من لقيته**»(60). والمقصود بالتفويض القول في الأئمة بتقدير الأرزاق(61)، وتندرج هذه المقالة داخل اعتقاد في تأليه الإمام.

يتّضح من رواية أهل الجرح والتضعيف أنّ خبر محمد بن نصير يدور على ادّعاء البابية للإمام العاشر علي الهادي أو الإمام الحادي عشر الحسن العسكري وفي ذلك ما يكفي لتكفيره ورميه بالغلوّ. وبالإضافة إلى نسبة إحلال الشرائع والقول بالتناسخ وادّعاء النبوة إلى أبي شُعيْب النُميري فإن كتب الرجال والمقالات والفرق تصل النُميرية وحتى النّصيريّة بالشعيرية مرة والإسحاقية مرة أخرى وبمقالة ابن حَسَكَة حيناً، وبالعلياوية حيناً آخر. وهذه الإحالات كلها

(59) راجع الشهرستاني، الملل، ص 80 ـ 81.

(60) راجع رجال الكشي، ص 446.

(61) راجع المامقاني، مقباس الهداية، ضمن تنقيح المقال، ج3، ص 87.

تدل على غلو المقالة عند أبي شُعيب النُّصيري وهو ما أنْكرت المصادر الإمامية والسّنّية جميعاً، وردّت به وَثاقة الرّجُل.

إلا أن أهل النّصيريّة يروون في صاحبهم محمد بن نصير أخباراً تخالف تماماً ما سبق، منها ما يقصدون به الردّ على مخالفيهم، ومنها ما يعتبرونه من عقيدتهم وشؤون ديانتهم.

2 ـ مقالة أهل التوثيق والتعديل

جاءت هذه المقالة مشتّتة في المتون النّصيرية القديمة والمصنفات الحديثة، وحوى منها بعض الشذرات قليل من الأخبار الشيعية الإمامية، مما استبقي ولم يُوأدْ. والظاهر من كل هذه النُتف، والأخبار المُقطّعة أنّ الكلام في الرجل لم يَخرج عن ثلاث فضائل: فضيلة العلم، فضيلة البابية للإمام الحادي عشر، فضيلة الاستقامة في الاعتقاد.

ففي فضل العلم يبدو قول الجعابي مفيداً، وإن أردف صاحبه بتضعيف ابن نصير بما اشتهر عنه من القول بالتفويض والغلوّ في الأئمة وإقرار التناسخ وليس من الهيّن أن نظفر بشيعي إمامي يشهد لمن عُرف بالغلوّ بالعلم[62].

وأمّا الاحتجاج لابن نصير بأنّه الباب إلى الإمام الحادي عشر، ففي كتاب الهداية الكبرى للخُصيبي ما يُغني عن كلّ إسهاب. والظاهر أنّ في قصة الخبر إشارة إلى ما طُعِن به على ابن نصير من الغلو في الإمام العسكري، واقتفاء أثر الخطابية، وهو ما حمل الناس ممن علموا بذلك إلى مُساءلة الإمام، والتفتيش في حال ابن نصير:

«وعنه قدّس الله روحه عن جعفر بن محمد بن مالك القراري وعلي بن عاصم الكوفي وأحمد بن محمد الحجام الصيرفي، قالوا: لمّا نصب سيدنا أبو

(62) راجع القهبائي مجمع الرجال، ج6 ص 62 ـ 63.

محمد الحسن بن علي (ع) أبا عمر عثمان بن سعيد العمري وكيلاً وقعت الشُبهة في قلوبنا، وقلنا: عَسَى أن يكون قد بدا لله في محمد بن نصير كما بدا له في أبي الخطّاب محمد بن أبي زينب. وكثر الكلام بالكوفة وسوادها، فاجتمعنا، اثنان وأربعون رجلاً ممّن لقي أبا الحسن وأبا محمد (ع) على أن نكتب كتاباً نسأل فيه عما وقعت الشبهة فيه عندنا، ثم اجتمعنا على الشخوص[63] إلى سامّرا، فسرنا إليها وبها في وقت نيف عن الثلاثمائة رجل من سائر البلدان مجاورين، فلقي بعضنا بعضاً، وأردنا بالرأي وعرفناه جوابنا فخرج إلينا الأمر من سيدنا أبي محمّد (ع): أنا أجلس لكم ليلة الجمعة، فاحضروا واستمعوا الجواب فيما خضتم فيه، وأحببْتم معرفته[64] فشكرنا الله وحمدناه. فلمّا كان في ليلة الجمعة توجّهنا نحو الدار وكل منا وصل ما منا[65] قومٌ دخلوا حتى اجتمعنا عن آخرنا وخرج علينا مولانا أبو محمد (ع) فقال لنا: منكم أحدٌ عَلم أو نقل إليه أن سلمان كان وكيلاً على مال أمير المؤمنين (ع). قلنا: لا يا سيّدنا. قال: أَفَلَيْس قد علمتم ونقل إليكم أنه كان بابه؟ فقلنا: بَلَى. قال: فما الذي أنكرتم أن يكون محمد بن نصير بابي وعثمان بن سعيد وكيلي؟ فقلنا: يا سيّدنا، إنما خشينا أن يكون قد بدا لله في محمد بن نصير كما بدا له في أبي الخطاب. فقال: لله مشيئته في خلقه أن يفعل ما يشاء وعليهم الرضا والتّسليم. فقلنا: سَمِعنا وأطعنا. فقال: اشهدوا عليّ أنّه ما بدا لله في أبي الخطاب باب جعفر الصادق (ع) وأنّ محمد بن نصير بابي إلى أن يقبضه الله، وأن عثمان بن سعيد العمري السمّان وكيلي، وابنه محمد وكيل ابني المهدي مهديكم إلى أن يقبضه الله، فشكرنا الله وحمدناه وأوصى أبو جعفر محمد بن عثمان العمري إلى أبي القاسم الحُسين بن روح النوبختي وسلّم إليه وصيّته فلزم الشيعة قبول ذلك لأن محمد بن عثمان ثقة الإمام»[66].

---

(63) في الهداية الكبرى «الشخص»، والصحيح ما أثبته النوري في نفس الرحمان ص 143.

(64) راجع في نفس الرحمان «اجبتم» ص 143 والأصل أرجح.

(65) هكذا في الأصل وفي نفس الرحمان ووجهه: وكلّما وصل منا قوم...

(66) راجع الخصيبي، الهداية الكبرى، ص 122 أ ـ ب. وذكره حسين النوري، في =

وإذا تجلى في الخبر دِقَّة التمييز بين الوكيل والباب، فبقصد الردّ على تلك الأخبار الشيعية المقرِّرة لبابية ابن سعيد العمري، والطاعنة في وكالة محمد ابن نصير أو سفارته.

وغير هذا الخبر في الشهادة على بابية أبي شُعيب النميري، صريح العبارة كثير في الهداية الكبرى. ولكنّ المفيد الهام في ما ذكرنا من عبارة الخبر السابق إطلاق البابية إلى أن يقبض الله ابنَ نصير. وتدور الأخبار في المظان النّصيريّة على بابية ابن نصير لصاحب الزمان بعد وفاة العسكري، الإمام الحادي عشر، وهو ما يُفسّر ما جاء في بعض الأخبار الإمامية من ادّعاء النُميري أنّه الباب لصاحب الزمان[67]، وما يدل أيضاً على أن أبا شعيب قد عاش بعد وفاة الحسن العسكري، أي بعد (260هـ/ 873م).

ومتى كلّف الرجل من المؤمنين بالبابية، تمّت عدالته، وكملت وثاقته، وائتمنه الإمام نفسه على عقيدة الأتباع وديانة الطالبين، وفي الخبر النُصيري شهادة صريحة على وثاقة أبي شعيب وحسن معتقده، وتمام ديانته، وبطلان القول فيه بالخلط. وما كان لهذا أن يلحظ لسقوطه بالبابية، لولا أن طعن الكثير من الشيعة في عقيدة ابن نصير، وألحّوا في السؤال عن حاله، والتّفتيش في مقالته... فكان على خبر النصيري أن يؤكّد البابية له، ويشهد ـ على لسان الإمام ـ بتمام عقيدته.

جاء في الهداية الكبرى:

«وعنه – قدّس الله روحه – عن محمد بن صالح البثي عن علي بن حسان قال: دخلتُ على سيدي أبي الحسن صاحب العسكري علي بن محمد (ع)، فقلت للإمام: جُعلت فداك! عمّن آخذ معالم ديني، فقد كثرت المقالات، فقال: خذها ممّن ترميه الناصِبَة بالرفض، وترميه المقصّرة من الشيعة بالغلوّ،

= نفس الرحمان ط مخطوطة (دون ترقيم)، ص 143، وبهذا الخبر يضعّف الحضيني (الخصيبي).

(67) راجع المجلسي، بحار الأنوار، ج51 ص 367.

وهو عند المرتفعة محسور مكفّر؛ فاطلبه فإنّك تجد عنده جميع ما تريد من معالم دينك. فطلبت، فلم أجد هذه الصفة في جميع من يشير إليه غير أبي شُعيب محمد بن نصير وعلّمني ما لم أعلم، ورأيته بالعلم يزخر كالبحر، فعلمت وشهدت وأقررت أنّه باب الإمام في زمانه. ودخلت على السيّد أبي الحسن العسكري (ع) فأعلمته أني لم أجد بهذه الصفة إلا محمد بن نصير بعد عمر بن الفرات. فقال: وُفِّقتَ وما توفيقُك إلاّ بالله، ثمّ قال: محمّد بن نصير نوري وبابي وحُجّتي على المؤمنين وكلّما قال عنّي فهو الصادق»(68).

ويظهر أن ما سار عن محمد بن نصير من الغلوّ في الإمام، والقول فيه بالربوبية قد أثر في الأتباع، ونشر الحيرة بينهم، ممّا أحوجهم إلى مراسلة العسكري للاستفسار، ويتضمن رد العسكري دفاعاً عن ابن نصير صريحاً، تبدو الغاية منه تعديل الرجل وتوثيقه ردّاً على الطاعنين فيه وأهل التّفسيق.

«كثر القول في محمد بن نصير من الشيعة فكتب إلى أبي محمد الحسن العسكري (ع): يا سيدي، إنّ محمد بن نصير يقول فيكم العظائم، ويزعم أنكم أرباب، فعرّفني يا سيدي ما عندك في ذلك لأعمل بحسبه، فوقع إليَّ: «نحن أعلم بما يقولون، وما أنت عليهم بجبّار. والله ما قال لهم إلا إنّا ربّانيون، لا أرباب من دون الله، وكيف يقول محمد بن نصير هذا، وهو بابي في الهدى كما كان سلمان باب جدّي أمير المؤمنين (ع)، فأقررت عند ورود التوقيع ببابيته وافتديت به فهديت، ورأيت منه ما رأيت من عمر بن الفرات حذو النعل بالنعل»(69).

ويتّضح من النصوص النّصيريّة القديمة والحديثة إجماعٌ على الانتساب إلى النّميرية. لأن ابن نصير، في نظرهم مبدأ الدين عندهم. ولم نجد ـ فيما علمنا من النصوص المتوفرة ـ غلوّاً في ابن نصير.

يذكر الخُصيبيُّ (ت. 346هـ/ 957م) ابنَ نصير ضمن مصادر علمه، وكأنّه

(68) راجع الخصيبي، الهداية الكبرى، ص 129 أ ـ 129 ب.

(69) راجع المصدر السابق، ص 129 ب.

يعيد، بطريقته، السورة الرابعة واسمها النسبة: [الهزج]

ضـمـنـت أشـعـاري وتـألـيـف قـصـيـداتـي

مـن أصـنـافِ أعـاجـيـب عـلـوم سـلـسـلـيـاتـي [142/ ب]

وهـو نـصـر نـصـيـريٌّ عـمـاد الـنـمـرويـاتـي[70]

وينشد أبو الفضل محمد بن الحسن المنتجب العاني (ت. 400هـ/ 1009م) [الطويل]

وإنّي نُميريَ اليقين ومعشري إلى مضر الحمراء بالمجد يضرب[71]

وهو تماماً ما شهد به سليمان الأذني على نشأة الديانة النّصيريّة:

«**اعلم أن ابتداء ديانة النّصيريّة هو من محمد بن نصير...**»[72].

وجاء في آخر سورة النِّسْبة من سُوَر النّصيريّة:

«**وسمع محمد بن جندب من السيد أبو [كذا] شُعيب محمد بن نصير العبدي البكري النميري الذي هو باب الحسن الآخر العسكري منه السلام وإليه التسليم، ومن محمد بن نصير أقام النسب والدين، وتعالى مولانا الحسن العسكري عمّا يقول الضالّون**»[73].

والخلاصة من الرواية النّصيريّة في محمد بن نصير أنه باب الإمام العسكري، وأنه مبدأ الدين القويم، وأنه ثقة الإمام، وحافظ العقيدة للطالبين. ولا يخفى ما في هذا الإقرار من الرد على الرواية الشيعية الإمامية التي ضعفت ابن نصير، وكفّرته بادعائه البابية، والغلو في الإمام، والقول بالتناسخ، وإبطال

(70) راجع الخُصيبي، ديوان الشامي. مخطوطة مانشستر عدد 452، ورقة 42 أب.
(71) راجع المنتجب العاني، ديوانه، مخطوطة مانشستر عدد 452 ورقة 149 أ.
(72) راجع الباكورة السليمانية، ص 16.
(73) راجع المصدر نفسه، ص 15.

الشرائع وتحليل المحارم. «الصريح من الرواية النّصيريّة أنها لم تَغْلُ في أبي شعيب ولم تَرَ فيه نبيّاً أو إلهاً.

ثم إن الإشارات الصريحة إلى أنه صاحب إمام الزمان، القائم، قليلة، وكأن ذلك يفهم تَلْمِيحاً أو اسْتِنْتَاجاً كما ظهر في عبارة الطويل:

«أما الإمام محمد المهدي، فلم يكن له بابٌ، بل بقيت صفة الباب مع أبي شُعيْب البصري، وعند تغيّب المهدي كان الباب موجوداً»(74).

يمكن أن نستنتج من الأقوال السابقة ما يلي:

* اتّفقت الأصول الشيعية الإمامية، وسائر المصنّفات في الفرق والمقالات غيرها على أن محمد بن نصير من غُلاة الشيعة، وهو ما يعسّر قبول رواية السمعاني (ت. 263هـ/ 1167م) في الأنساب عن نشأة النّصيريّة(75).

* صَحِبَ محمدٌ بن نصير الإمامَ علي الهادي، (ت. 254هـ/ 868م) وهو الإمام العاشر عند **الاثني عشرية**، ويبدو أنه قرّبه، ووصله بمجلسه، ممّا دعا بابه ابن الفرات إلى معاضدته، وتقوية أسبابه، وإن لاحقاً. والظاهر أيضاً أنَّ محمد بن نصير قد كان من المقرّبين أولاً عند الإمام الحسن العسكري (ت. 260هـ/ 873م)، الإمام الحادي عشر، تماماً كأبي جعفر العمري، باب الإمام ـ حسب الرواية الاثني عشرية، وبهذا يتضح أنه كان لابن نصير نشاط ديني ـ شيعي في الدعوة للإمامين العاشر والحادي عشر وذلك خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

* يبدو أن الغلوّ الذي طعن به الشيعة الإمامية في عدالة ابن نُصير يتمثل أصلاً في ادّعاء البابية، مما دفع الباب الرسمي أبا جعفر العمري، إلى النقمة عليه. ويكفي ادّعاء البابية لتكفير ابن نصير، عند الإمامية.

---

(74) راجع تاريخ العلويين، اللاذقية (سوريا) 1924م/ 1343هـ، ص 193.

(75) راجع السمعاني، الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، ط1 بيروت 1408هـ/ 1988 ج5 ص 499.

※ ليس غريباً عن العقائد السيارة بالكوفة بين القرنين الثاني والثالث للهجرة أن يكون محمد بن نصير قد قال بالارتفاع في الأشخاص الخمسة، ومنهم محمد، بداية، ثم خص الأئمة بذلك دون سواهم، وهي منه مقالة قد تطورت حسَبَ مقتضيات الظرف السياسي خاصة، وهذا ما دعا أهل المصنفات في المقالات إلى الوصل بين النّصيريّة والعلياوية من ناحية وبينها وبين الإسحاقية من ناحية أخرى.

※ لا يستوجب القول بالارتفاع في الإمام ادّعاء النبوة. لذلك نرجّح أنّ ابن نصير لم يدّع النبوّة، وإن لم تكن هذه المقالة غريبة عن محيط الكُوفة، والسبب في هذا الترجيح منا، أننا لم نقف في نصوص النّصيريّة القديمة على اعتبار ابن نصير نبيّاً، وخاصة في الهداية الكبرى للخصيبي[76].

※ لا نستبعد أن يكون محمد بن نصير قد قال بإحلال الشرائع، ولكن هذا يدخل في باب تأويل الآيات والأحكام، وادّعاء علم الباطن عن الأئمة والحُجج. يشترك في هذا مع سائر الشيعة في بداية تأصيلها للعقائد، ومع الغلاة في تقدير علم الأئمة، وهو ما أشار إليه المتأخرون من علماء الاثني عشرية مثل المجلسي والمامقاني في نقدهم لرجالهم المتقدمين، ومنهم على سبيل المثال المفضّل بن عمر الجعفي[77] أمّا قصة نكاح الرّجال، وأن يُرى غلام على ظهر ابن نصير فالأرجح عندنا أنها من الموضوعات على الرجل، طعناً فيه، والسبب في ترجيحنا هذا أننا لم نقف ـ في نصوص النّصيريّة المتقدمة ـ على مثل هذا التشريع ألبتة.

---

(76) راجع الخصيبي، الهداية الكبرى، ص 129 أ ـ 130 أ.

(77) راجع عملنا في التقديم لكتاب الصراط المنسوب إلى المفضل الجعفي. المقدمة في التعريف بالمفضل، صدر عن دار المدار الإسلامي.

والخلاصة أن محمد بن نصير قد نشأ ـ على الأرجح ـ في محيط الكوفة الشيعي الغالي بين النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة/ الثامن الميلادي وبداية النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلاد؛ وأنّه ادّعى البابية للإمام الحسن العسكري، وكان له مقالة أيام الغيبة الصغرى، وتوقيعات. والأرجح أنه توفّي نحو (270هـ/ 883م)، كما رأى لويس ماسينيون (L. Massignon)[78]، وأنه قال بالارتفاع في الأئمة دون ادّعاء النبوة، وخص علي بن أبي طالب بالألوهية، وأول نصوص الوحي بعلم الباطن فأحل ووسع؛ وقال بالتناسخ كغيره من الغلاة وقتها، فكان بكل هذا على أطراف المقالة الخطابية، والعلياوية والإسحاقية.

وهذه المقالة ـ على الإجماع ـ هي النبوة التي سينشىء عليها الأتباع لاحقاً عقيدة مفصّلة الفروع ستوسم بـ «النّصيريّة»، دون أن يبلغ الأمر حدّ ما نسبه ابن حزم إلى هذه الفرقة من سبّ الحسن والحسين وفاطمة[79].

ولكنْ، هل يُمكن الاحتجاج بكلّ هذا على أن النّصيريّة هي النميرية ولا فرق؟

تَنسب أوائل الكتب في مقالات الفرق إلى النميرية ما يلي:

ـ في كتاب المقالات والفرق للقمّي (ت. 301هـ/ 913م)[80]:

(أ) الغلو في الإمام العاشر، علي الهادي.

(ب) ادّعاء ابن نصير أنه نبي رسول من الإمام المهدي.

(ج) القول بالتناسخ.

(د) الإباحة للمحارم، ونكاح الرجال.

(78) راجع: L. Massignon, Esquisse d'une Bibliographie Nusayrie, in OPÉRA MINORA, Paris P.U.F 1966; Tome 1, pp. 640 - 49.

(79) راجع ابن حزم، الفصل، ج5، ص 50.

(80) راجع سعد القمي، المقالات والفرق، ص 100 ـ 101.

(هـ) لا تذكر له صلة بالحسن العسكري، الإمام الحادي عشر.

ـ في كتاب فرق الشيعة للنوبختي (ت. بداية ق4 هـ/ 10م)[81]:

ـ إعادة تامة لما في كتاب القُمّي مع شيء من الاختزال.

ـ في كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري (ت. ق 324هـ/ 935م)[82]:

ـ يقول أصحاب «النميري» إن الباريء كان حالاً في النميري.

ـ في كتاب الفرق بين الفِرق للبغدادي (ت. 429هـ/ 1037م)[83]:

(أ) النميري من أتباع الشريعي/ الشعيري (؟).

(ب) ادّعى في نفسه أن الله حلّ فيه.

وتنسب المصنّفات اللاحقة التي عرضت إلى **النّصيريّة** ما يلي:

ـ في رجال ابن الغضائري (ت. 411هـ/ 1 ـ 1020م)[84]:

ـ تنسب النّصيريّة إلى محمد بن نصير النميري، وهو من أفضل علماء، أهل البصرة ولكنه ضعيف، ووجه الضعف في غلوه كما في نقد الرجال، وهو ما ذكرناه سابقاً.

ـ في كتاب الفِصَل لابن حزم الأندلسي (ت. 456هـ/ 1063م)[85]:

(أ) النّصيرية طائفة من السَّبَئية تقول بإلهيّة علي.

(ب) يقولون ـ في عهد ابن حزم ـ بلعن فاطمة والحسن والحسين وسبّهم.

(ج) ابن ملجم المرادي أفضل أهل الأرض.

---

(81) راجع النوبختي، فرق الشيعة، ص 93.

(82) راجع الأشعري، «مقالات الإسلاميين»، ص 15.

(83) راجع البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 239.

(84) راجع القهبائي، مجمع الرجال، ج6 ص 64.

(85) راجع ابن حزم «الفِصل» ج5 ص 113.

- في كتاب التّبصير في الدين لأبي المظفر الإسفرائيني (ت. 471هـ/ 1078م)[86].

(أ) النميري هو خليفة الشريعي يدّعي لنفسه مثله.

(ب) النميرية تدعي إلهيّة جعفر الصادق.

(ج) يدّعون أن جعفراً دفع إليهم جلداً مكتوباً فيه كلّ علم يحتاجون إليه.

- في كتاب الملل والنّحل للشهرستاني (ت. 548هـ/ 1153م)[87].

(أ) من غلاة الشيعة، قالوا بظهور الروحاني بالجسد الجسماني.

(ب) ظهور الحق بصورة علي وأولاده، وخصَّ علي بالظهور لتقدمه في الفضل.

- في كتاب مناقب علي بن أبي طالب لابن شهراشوب (ت. 588هـ/ 1192م)[88].

- في كتاب الأنساب للسّمعاني (ت. 562هـ؟/ 1166م؟)[89]:

(أ) تُنسب الفرقة إلى رجل اسمه نُصيْر، وكانوا يزعمون أنّ عليّاً هو الله.

(ب) ظهروا أيام عليّ بن أبي طالب، وأمرهم بالرجوع عن مقالتهم، ثمّ ألقى بهم في النار لما امتنعوا، وأفلت منهم واحد هو نصير، وروّج مقالته في علي.

(86) راجع الإسفرائيني، «التّبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين»، تحقيق الكوثري، القاهرة وبغداد. (1374هـ/ 1955م) ص 113.

(87) راجع الشهرستاني، «المِلل والنحل»، ص 80 - 81.

(88) راجع ابن شهراشوب، مناقب علي بن أبي طالب، النجف 1956م/ [1376هـ] ج1 ص 228.

(89) راجع السّمعاني، «الأنساب»، ج5 ص 498 - 499.

ـ في كتاب الكامل لابنْ الأثير (ت. 632هـ/ 1234م)[90]:

(أ) إن عقيدة النصيرية شبيهة بعقيدة الشلْمغَانِي (قُتل 323هـ/ 934م).

(ب) تدّعي الشَّلْمغَانِيَةُ أن الشَلْمغانِي إلهُ الآلهة، خلق الضدّ ليدلّ عليه، وأن الله يحلُّ في الناسُوتْ، ولمّا غاب آدم ظهر في خمسة نَاسوتية، كلّما غاب واحد منهم ظهر مكانه آخر؛ ولا ينسبون الحسن والحسيْن إلى علي لأن من اجتمعت له الرُّبوبية لا يكون له ولدٌ.

(ج) تعتقد النصيرية في ابن الفرات ويجعلونه رأساً في مذهبهم.

يُمكن أن نستنتج من عرض سوابق الأقوال في النميريّة على اللّواحق في النصيرية ما يلي:

* إنّ أوفى الأقوال في النميرية هو ما رواه سعد القُمّي، ويمكن اعتباره أصلاً لما جاء في فرق الشيعة للنُوبختي. ولا ترقى المظانّ السنيّة إلى ما ذكره القمي من التفاصيل المهمّة عن هذه الفرقة الشيعية الغالية.

* ليس في المقالات المنسوبة إلى النميرية والنصيرية جميعاً إشارةٌ إلى ادّعاء البابية ومقام أبي جعفر العمري، أو إلى صحبة ابن نصير للإمام الحسن العسكري، وهو جانب هام نبّهت إليه الأصول الرجالية الإمامية خاصة، ولا موجب لردّه. ولعلّ القول بصحبة ابن نصير للإمام علي الهادي هو الذي وجّه مثل هـ. هالم (H. Halm) إلى تقدير وفاة أبي شعيب النميري نحو (250هـ/ 863م) أي قُبيل إمامة الحسن العسكري بأربع سنوات.

* تشترك الأقوال في النميرية على جهتين: في الغلوّ في الإمام العاشر والقول فيه بالربوبية من ناحية، وفي ادّعاء ابن نصير للنبوة أو الألوهية من ناحية أخرى. وتطرح هذه الأقوال إشكالية تطور المقالة النميرية. ونعني:

---

(90) راجع ابن الأثير، «الكامل في التاريخ»، بيروت 1982م/ 1402هـ، ج8، ص 290 ـ 294.

إنّ ابن نصير - فيما نرجّح - لم يدّع الألوهية، أيام الإمام الذي صحبه، ولا النبوّة لأنّنا لا نجد في الكتب التي بأيدينا إشارة واحدة إلى ذلك والمظنون المرجح أن التأليه والتنبؤ هما من المسائل اللاحقة من أتباع الفرقة. ويدعم هذا الرأي حكاية القمي عن افتراق النميرية بعد وفاة أبي شعيب.

* تشترك الأقوال في النصيرية في ادّعاء إلهية علي بن أبي طالب خاصة، وأولاده. وتدلّ مقالة النصيرية في رواية ابن حزم مرة على إشكالية تطور المقالة النصيرية ذاتها، لأن ما رواه الأندلسي صاحب الفِصَل انحراف واضح عن الأصل المشهور عن ابن نصير.

* يبدو من مشترك الأقوال في النميرية والنصيرية اختلاف أصلي حين تغلو النميرية في الإمام العاشر أو حتى الحادي عشر وتقول فيه بالربوبية، وتقصر النصيرية كلها الإلهية على علي بن أبي طالب. ويدفعنا هذا إلى رأي هو:

يعزّ الإقرار بأن النميرية هي النصيرية بالتَّمام، ولا فرق. ونظنّ أن النميرية هي أصلٌ للنصيرية مجملٌ. وفي الأصل تقيّدت مقالة النميرية بظروف الإمام والباب أو المدّعي للبابية. ونرى أن ذلك الأصل المجمل لا يتجاوز الغلو في الإمام، على ما رجحنا سابقاً من الأصول الرجالية الإمامية، والقول بالتناسخ تأكيداً للارتفاع. ولكن الأتباع قد أنشأوا على هذه المقالة الأصلية مقالات مثل ادعاء النبوة، والقول بحلول الله في ابن نصير وما إلى هذه من صنوف المقالات التوابع.

ولمّا لم يعُدْ لتأليه الهادي أو العسكري معنى بين سائر الفرق لاحقاً، عادت المقالة النميرية إلى الإقرار بألوهية الأصل العلوي، وهو الإمام الأول علي بن أبي طالب، وقبلت في التصوّر اللاحق أن يحلّ الله كذلك في الأئمة، وأن يكونوا تجليّات له.

* * *

إنّ هذا الترتيب للمقالة النّصيرية يلزمنا الإجابة عن سؤال آخر:

لماذا حدث تحوّلٌ في التّسمية ابتداءً من ابن الغضائري؟

جاء في تفسير السّورة الرّابعة من سور النّصيرية ما يلي:

«اعلم أن ابتداء ديانة النصيرية هو محمد بن نصير، ثم قام من بعده رجل آخر اسمه محمد بن جندب، وقام بعد هذا أيضاً عبد الله الجنان الجنبلان من بلد فارس، وقام بعده الحسين بن حمدان الخصيبي. وهذا عندهم أعظم من كلّ من كان بعده، وهو الذي أكمل صلاتهم وأذاع تعليمه في البلدان»[91].

ولئن نسب لويس ماسينيون (L. Massignon) إلى محمّد بن جنّان الجنبلاني (287هـ/ 900م) كتاب «**الإيضاح في سبيل النجاح**»، فإننا لم نظفر بأيّ مصنّف منسوب إلى من سبق الخصيبي.

وقد قلّبْنا المصادر النصيريّة التي بأيدينا فرجَح عندنا أنّ المؤسّس للاعتقاد النصيري، والمؤصّل لأركانه هو بالفعل الخصيبي، ويمكن بحقّ عدّه شيخ الطائفة بعد رأسها الذي تنسب إليه برمّتها. ونخلص من هذه الملاحظة إلى أن أوّل من ادّعى النصيريّة ـ على الأرجح ـ هو الحسن بن حمدان الخُصيبي المتوفى سنة (346هـ/ 957م). وكانت الفرقة تدعى قبله النميرية. فاعتاض عنها بالنصيرية دون إسقاط النسبة الأولى. وكثيراً ما نجد في المخطوطات النصيرية القديمة تتابع النسبتيْن؛ بل إنّنا نجد أحياناً إقراراً من اللاحقين بالخُصَيبيّة والنصيرية والنميرية، وكأنّه إشهاد على أصالة النّسب الاعتقادية.

وما يقوّي عندنا هذا الترجيح غياب اسم النصيرية في كتب المقالات والفرق وحتى الرجال إلى موفّى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ومنذ ابن الغضائري عوّضت «النصيرية» النميرية تعويضاً بادياً[92] لاشتهار الفرقة منذ

(91) راجع سليمان الأذني، الباكورة السليمانية، ص 16.

(92) Jurji, The Alids of North Syria, in Muslim World n n[1] 29 (1939) p.330: /But as a matter of fact, the name Nusayri was adopted from the time of al -

الخصيبي وأتباعه بهذا الانتساب، وهذا يدلّ بوضوح على مكانة الحسين بن حمدان في تأصيل العقائد النصيرية بل إننا نلاحظ بعد الخصيبي انتساب النصيرية إلى العقيدة «**الخصيبية**» جاء في تفسير المؤمنين:

«الذين آمنوا شيعة الخصيبية والمفسدون هم الناصبية، والمتّقون هم الكاتمون التقية، والفُجّار هم الإسحاقية والناصبية»(93).

والخصيبي هو - بلا شك - عندنا مبلغ الفترة التكوينية التي ظهرت فيها المقالة النصيرية، وبداية الطور الثاني، فترة التأصيل والتأسيس والافتراق من بعد.

ورغم هذا الترجيح، فلا مناص من إثارة ملاحظتين تتعلّقان بطور النشأة والظهور:

أولاً: لئن انتسبت النصيرية إلى أبي شعيب وأقرّت بذلك، فإنَّ الكثير من مروياتها تُنسَب إلى المفضل بن عمر الجعفي خاصَّة(94) (180هـ/ 796م؟)؛ والمفضّل بن عمر هو عند الشيعة الإماميَّة موثّق على الأرجح، عُرف بميله إلى الغلوّ، واتّصاله بالخَطّابية، فكان شأنه في الوصل بين النصيرية والتشيّع عامة

Khasibi (d. 857 - 8) by secterians who previously had Called themselves al - Namiriyâh».

(93) راجع مخطوطة باريس عدد 5188 ص 70.

(94) تنتسب المرويات إلى غير المفضل مثل جابر بن يزيد الجعفي، ومحمد بن سنان.. وغيرهما، ولكن للمفضّل اطراداً واضحاً. ويظهر تقدير النصيرية لمكانة المفضّل في دعائهم: «اللهم صلّ وسلم وزد وبارك على أسماء سياقة بابك الكبير الجليل (...) وهم سيدي ومولاي جبرائيل ويائيل وحاد وران وعبد الله وروزبه وسلمان الفارسي علينا من ذكرهم السلام وسفينة وآباء عبد الرحمان قيس بن ورقة البرساحي ورشيد الهجري، وكنكر أبو خالد عبد الله بن غالب الكابلي، ويحيي بن معمر بن أم الطويل الثمالي وجابر بن يزيد الجعفي، وأبو الطيبات محمد بن أبي زينب الكاهلي البزّاز الموصلي والمفضّل بن عمر الجعفي، ومحمد بن الفضل، وعمر بن الفرات الكاتب، والسيد أبو شعيب محمد بن نصير...» في عقائد النصيرية (Catéchismes Nosairis) مخطوطة باريس عدد 5188 ص. 83.

دقيقاً وخطيراً. ثمّ إن النصيرية تنتسب من خلاله إلى جعفر الصَّادق، وهو السلطة المشتركة بين أغلب الاتجاهات الشيعية القديمة خاصة. وقد بيّنا في عمل سابق أن غالب المصنّفات المنسوبة إلى المفضّل إنما هي من المنحول إليه[95].

ثانياً: ينسب إلى محمد بن نصير كتاب «المثال والصّورة»، ويُذْكَرُ منه أنّه قال فيه: «**قال السيد أبو شعيب - عليه السلام - في كتاب المثال والصورة: مثال الله غير الله، والصورة غير المثال، والمثال غير الصورة، (. . .) كذب من زعم أن الله في شيء، أو من شيء أو على شيء، فمن زعم أنه من شيء فقد زعم أنه محدث، ومن زعم أنه على شيء فقد زعم أنه محمول، ومن زعم أنه في شيء فقد زعم أنه محصور، والله غاية ما غايات المعنى وغير الغاية يوجد بالربوبية ووصف نفسه بغير حدودية**»[96].

وتنسب إليه إجابته عن مسألة يحيى بن معين[97] وهي ككثير من المرويات لا تمثّل مصنّفات تامة ككتاب المثال والصّورة. بل لا يمكن عدّ اللعنة التي نسبها إليه سليمان الأذني تأليفاً تامّاً أيضاً، لأن الخبر عن أبي شعيب ورواية أقواله ظاهرة وافرة الاطّراد في كتب النصيرية القديمة[98].

والمرجّح عندنا أن كل هذه المرويات بهذه التفاصيل والمقالات الكلامية أحياناً إنما وُضعت على ابن نصير من اللاحقين، تماماً كما وُضع الكثير من المصنّفات ونسبت إلى المفضّل، حرصاً من أتباع الفرقة اللاّحقين على التشريع لمقالاتهم.

---

(95) راجع عملنا في كتاب الصراط المنسوب إلى المفضل الجعفي، المقدمة.

(96) مخطوطة باريس 1450، ورقم 13 ـ 3ب.

(97) راجع يوسف بن العجوز النشابي، مناظرة الشيخ يوسف بن العجوز الحلبي المعروف بالنشابي مخطوطة باريس 1450، ورقم 144 ب.

(98) الباكورة السليمانية. ص 44 وعدّ ماسنيون (Massignon) اللعنة من آثار النصيرية. راجع .Exquisse d'une Bibliographie Nusayrie, p.642

الطور الثاني: التأسيس لأصول العقائد والافتراق.

يبدو من سورة النّسبة أن الحسين بن حمدان الخصيبي قد سمع من شيخه أبي محمد عبد الله بن محمد الجنّان الجنبلاني؛ وسمع هذا من محمد بن جندب، وسمع محمد بن جندب من أبي شعيب[99]. وليس في المظان النصيرية والأصول الإماميَّة خبر واحد عن ابن جندب. فليس بإمكاننا أن نقول فيه شيئاً. أما الجنان الجنبلاني ـ على حدّ عبارة سليمان الأذني، فهو من بلاد فارس، ولد سنة 235هـ/ 849م، وتوفي سنة 287هـ/ 900م [لا: 187هـ كما في الأصل] فيما يذكر الطويل[100].

ويظهر أنه كان ممّن انتقل من بلد فارس إلى جنبلا، المدينة العراقية بالسواد بين الكوفة وواسط، حيث كانت ثورات الزنج والقرامطة[101]، ويبدو أن الجنبلاني كان يحظى عند النصيرية الأوائل بمكانة عالية، لاشتهاره بينهم بالزهد حتى كُني على لسانهم بالعابد والزّاهد[102]. ويبدو أنَّه أحدث الطريقة الجنبلانية، و«**قد سافر الجنبلاني إلى مصر وهناك أدخل العلويّ العظيم السيد الحسين بن حمدان الخصيبي في طريقته، وبعد رجوعه إلى بلده اتّبعه تلميذه الخصيبي لقصبة جنبلا وأخذ عنه الأحكام الشرعية والفلسفة وعلم النّجوم والهيئة وبقية العلوم العصرية، ثم خلَفه بعد وفاته وأصبح رئيساً دينيّاً للعلويين**»[103].

ولئن ورد ذكر الطريقة الجنبلانية في النصوص النصيرية، ولا مانع من قبول ذلك، فإن في ذكر رحلة الخصيبي إلى مصر ما لا يمكن القطع به، ولعلّه من المبالغات التي نبّه إليها الباحثون عندما أوجبوا الحذر في الأخذ عن الطّويل ولا نجد في الباكورة أثراً لسياحة أبي محمد عبد الله بن محمد الجنان الجنبلاني

---

(99) راجع الباكورة السليمانية، ص 15.

(100) راجع تاريخ العلويين، ص 196.

(101) راجع حول جنبلا ياقوت، معجم البلدان، ط2. بيروت، دار صادر 1995، ج2، ص 168.

(102) راجع الطويل، تاريخ العلويين، ص 196.

(103) المصدر نفسه.

في مصر وغيرها. والأرجح - فيما نرى - أن الرجل قد أقام بالعراق في واسط أو جنبلا، أي في محيط الغلوّ الكوفيّ حيث نشأت المقالة النصيرية النواة، وأدرك الأقاويل السيارة عن القرامطة، وأخصب ما روى من شتى العلوم الشرعية بما حمل من ثقافة فارسية وعقائد، لم تبد له نابية، وهو يروي عن ابن نصير، أو يحدّث عن أهل الأخبار عن جعفر الصادق وغيره من الأئمة(104). فكانت محصّلة الحسين بن حمدان الخصيبي عنه مزيجاً من المقالة النصيرية الأولى، وقد تشبّعت بالشرائع الفارسية والعقائد التي جلّت فهماً خاصّاً للعدل الإلهي والبعث، كعقيدة التناسخ، والولاية والبراءة... إلا أن للخصيبي أثراً في تشكيل هذه العقائد. ولكن على وثاقته اختلافاً أيضاً.

ليس شأن الخصيبي أفضل من شأن أبي شعيب النّميري في المرويات الشيعية الإمامية والمظان النصيرية. فالرواية الإمامية تضعفه وترد خبره، وتثني عليه الرواية الثانية. ولما كان هذا التباين مهمّاً في فهم حال الرجل، والوقوف على مكانته في العقيدة النصيرية آثرنا النظر في كل رواية على حِدَة لعرض الخبر على مخالفه واستخلاص المفيد.

ففي الرواية الإماميّة تعريف للرجل بالحسين بن حَمْدان الجنبلاني الحضيني المكنّى بأبي عبد الله(105) وينسب أحياناً إلى جدّه خصيب، فيقال الخصيبي، وأصل النسبة في الحضيني، على ما روى المامقاني، نسبة إلى أبي ساسان التابعي من بني رقاس وهم بطن من بكر بن وائل من العدنانية، واسم أبي ساسان هذا حُضيْن بن المنذر بن الحارث بن وعلة بن مجالد..(106) والمذكور أنّ التلعكبري روى عنه، في حين لم يرو عنه سائر أعلام الطائفة الإماميَّة، وقال فيه ابن الغضائري: «**الحسين بن حمدان الخصيبي الجنبلاني أبو عبد الله كذّاب فاسد المذهب، صاحب مقالة ملعونة لا يُلتفت إليه**»(107).

(104) راجع: H. Halm, art. Nusayriyya. in E.I2, Tome VIII, p.146

(105) راجع تنقيح المقال، ج1، ص 326.

(106) المصدر نفسه.

(107) راجع القهبائي، ج2 ص 172؛ المامقاني، تنقيح المقال، ج1، ص 326.

وشهد النجاشي (ت. 450هـ/ 1058م) أيضاً أنه فاسد المذهب[108] ومعناه في مقالة أهل الجرح والتعديل من الإمامية أن الخصيبي فاسد العقيدة لقوله بالغلوّ والارتفاع أو لكونه من الطيّارة.

وفي الرواية عن علماء الإمامية أنه توفي في شهر ربيع الأول سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة (358هـ/ 968م).

وينسب إليه النجاشيّ عدة كتب منها كتاب الإخوان، كتاب المسائل، كتاب تاريخ الأئمة، كتاب الرسالة. ويقرّر فيها أنها تخليط[109]. ونسب إليه الطوسي في الفهرست كتاب أسماء النبي والأئمة[110].

أمّا في الرواية النصيرية، فإجماع على نسبة الخُصيبي؛ ويَحْكِي الطَّويل أنّ الحسين بن حمدان قد وُلد سنة (260هـ/ 873م)، وتوفّي سنة (346هـ/ 957م) بحلب ويذكر أنّه يعرف بالشيخ يبرق. ويروي أن الخصيبي قد ظهر مرجعاً للنصيرية بعد أن فشل اجتماع علماء العلويين والإسماعيلية في جمع الكلمة، ورتق الفتق بينهم، وكان مجمع العلماء في عانة، قد عمّق الاختلاف والافتراق.

عندها انتقل الحسين بن حمدان إلى بغداد حيث بدأ في نشر تعاليمه الدينية، وساح في البلاد المتاخمة للعراق يدعو إلى مذهبه[111].

ولسنا نجد في الباكورة السليمانية أثراً لاجتماع النصيرية والإسماعيلية في عانة أيام الخصيبي، وإنما نجد إخباراً بأن الحسين بن حمدان قد «**ذمّ الشام في بعض أشعاره، لعدم تصديقهم إيّاه بقوله**: [المتقارب].

سئمت المقام بأرض شآم عليهم لعاين ربّ الأنام

(108) رجال النجاشي، ج1، ص 187.

(109) المصدر نفسه: القهبائي، ج2، ص 173، وفيه الحُضَيْني.

(110) راجع القهبائي، مجمع الرجال، ج2 ص 173، وفيه الحسين بن حمدان بن الخصيب، هكذا ووضعه المامقاني مضبوطاً، في تنقيح المقال، ج1، ص 326.

(111) راجع محمد أمين غالب الطويل، تاريخ العلويين، ص 196 - 197.

ويذكر سليمان الأذني أنه قصد بغداد ينشر دعوته وتعاليمه بين الناس، فلما سمع به الوالي قبض عليه وألقاه في السجن. ويروي: «**ولمّا لاحت له فرصة هرب وأشهر بين أتباعه بأنّ السيّد المسيح خلّصه ليلاً، وأنّه محمد وأبناء ابنة محمد الأحد عشر كما قال في ديوانه المسمّى باسمه: [الخفيف]**.

قال لي في المنام أب شفيق أنت يا ابن الخصيب حرٌّ عتيق[112]

ويذكر الطويل أنّ الحسين بن حمدان الخصيبي قد ألّف كتاباً وأهداه إلى تلميذه عضد الدولة وسمّاه «راست باش» أي بمعنى «كن مستقيماً»، وذلك عندما كان في بني بُوَيْه؛ ولمّا كان في حلب ألّف «الهداية الكبرى» وأهداه إلى سيف الدولة بن حمدان، حاكم حلب. ويضيف في حكمه على مصنّفات الخصيبي: «**وله مؤلفات لو لم تلعب بها أيدي الجهل لكانت من أعظم أمّهات الكتب الدينية والأخلاقية، وكتابه «الهداية الكبرى» يُثبت ذلك**»[113]، وهو الكتاب الذي طَعن فيه الطبرسي النوري، وأنكر مروياته في كتابه نفس الرحمان[114].

ويذكر أخيراً الطويل أنّ للخصيبي وكلاء في العراق والشام، وكان له تلاميذ من الملوك والأمراء، وهم بنو بويه وبنو حمدان، وهو ما مكّن بعده من ظهور مركزين للنصيريّة أحدهما في حلب يرأسه محمد بن عليّ الجليّ (ت. 384؟هـ/ 944م)[115]، وكان تلميذ الخصيبي، والثاني في بغداد يرأسه علي الجسري.

وقد انقرض مركز بغداد بسقوطها على يد هولاكو سنة (656هـ/ 1258م)؛ وتحوّل مركز حلب إلى اللاذقية وكان ناظر الطائفة هناك الميمون بن قاسم

(112) راجع الباكورة السليمانية، ص 16.

(113) راجع تاريخ العلويين، ص 198 ـ 199.

(114) راجع النوري، نفس الرحمن، ص

(115) رجح ذلك هالم (Halm) استنتاجاً ممّا ورد في تاريخ العلويين ص 260 ولم يقله الطويل. راجع: Halm, art. Nusayriyya. in E.I 2, Tome VII, p.146.

الطبراني (ت. 426هـ/ 5 ـ 1034م)[116].

يُمْكِنُ أن نستنتج في حال الخصيبي ما يلي:

* لا مانع من قبول الرواية النصيرية في سَمَاع الخُصَيبي عن الجنان الجنبلاني يرويه عن شيخه ابن جندب عن محمد بن نصير. ولا فائدة من القطع في أنَّه الخصيبي أو الحضيني، ولعلّ الاسم مستعار! والأرجح أنّه الخُصيبي لاطّراده في النصوص النصيرية القديمة والحديثة.

إلاّ أنَّ ما قد لا نوافق عليه في الرواية النصيرية أن يكون أبو عبد الله الحسين بن حمدان مِصْرِيّاً، باشره الجنان الجنبلاني بالرعاية عند سياحته، واسترفقه أو طلبه بعد العودة إلى جنبلاء لأن الطويل ينفرد بهذه الرواية دون غيره، ولا نجد لها صَدًى في ما اطلعنا عليه من مصنفات الرجل. فالمظنون المرجّح عندنا أنّ الخصيبي جنبلاني بالفعل، كما جاء في سورة النسبة والمظانّ الإماميّة على حدّ سواء.

* أشار س. دي ساسي (Silvestre De Sacy) في رسالة إلى المحرّر بالمجلة الآسيوية سنة 1827م إلى أنَّه يجهل تماماً الرجل المعني بالخصيبي (Gheussaïbi)، بينما يقرّر أن المعني بحمدان الخصيبي الذي ذكره ف. دوبون (Felix Dupont)، وعلّق عليه هـ. قايس (H. Gyus)[117] ليس سوى حمدان بن الأشعث[118] والرأي عند هؤلاء الباحثين جميعاً أن حمدان هذا

---

(116) راجع: Felix Dupont, Memoire sur les Moeurs et les Cérémonies religieuses des Nesseriés, Connus en Europe sous le nom d'Ansari. In, Journal Asiatique, Tome 5 (1824), pp. 129 - 139.

(117) H. Guys, Observations sur un Mémoire relatif aux moeurs et aux cérémonies religieuses, par M. Felix Dupont. in J.A. Tome 9 (1826) p. 306 - 315.

(118) راجع: S. De sacy, lettre au Rédacteur, in. J.A. Tome 10 (1827) pp. 127 - 128.

هو مؤسّس الفرقة النصيرية، باستثناء قايس (H. Guys). ويستخلص دي ساسي (De Sacy) رأيه ممّا رواه ابن الأثير (ت. 630هـ/ 1232م)، وكذلك أبو الفرج المعروف بابن العبري (ت. 623هـ/ 1226م)(119)، وملخصه:

- أن رجلاً قدِم من ناحية خوزستان إلى سواد الكوفة وأظهر الزّهد والدعوة إلى إمام من آل البيت، فتبعه كثير، وظلّ يأخذ من كل رجل يتّبعه ديناراً يدّعي أنّه للإمام. وجعل له اثني عشر نقيباً اضطلعوا بالدعوة إليه واتخذهم كما اتخذ عيسى حواريّيه.

- اشتغل أهل كور تلك الناحية عن أعمالهم، وقصّروا في العمارة، فعمد الهيصم إلى حبس الرجل، فعمدت بعض جواريه إلى إطلاق وثاقه وقد رقّت له، فشاع بين الناس أنه رُفع، ونَشر في صحبه أن السّوء لا يناله. ولما تيقّن من شر الناس خرج إلى الشام. وهو أصل المذهب القرمطي.

- يحكى أن أوائل صحابته من القرامطة جاؤوا بكتاب يبدو صاحب المقالة فيه الفرج بن عثمان، من قرية نصرانة، وتنسب إليه عقائد كثيرة منها أنّه داعية المسيح، وهو الكلمة، وهو المهدي، وهو أحمد بن محمد بن الحنفية، وهو جبريل. وذكر أن المسيح تصوّر له في جسم إنسان وقال له: إنك الداعية، وإنك الحُجّة، وإنك الناقة، وإنك الدابة، وإنك يحيى بن زكرياء، وإنك روح القدس وعرّفه أن الصلاة أربع ركعات: ركعتان قبل طلوع الشمس، وركعتان بعد غروبها (. . .) والقبلة إلى بيت المقدس، والحج إلى بيت المقدس، وأنّ

---

(119) راجع ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج7 ص ص 444 ـ 449؛ 511 ـ 513؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، تصحيح الأب أنطون صالحاني اليسوعي. الحازمية، لبنان (1403هـ/ 1983م) ص 259 ـ 261؛ 263.

الجمعة يوم الاثنين لا يعمل فيه شيء (. . .) ومن شريعته أن يصوم يومين في السنة وهما المهرجان والنيروز وأن النبيذ حرام، والخمر حرام، ولا غسل من جنابة إلا الوضوء كوضوء الصلاة، وأن من حاربه وجب قتله، ومن لا يحاربه ممن يخالفه أخذ منه الجزية، ولا يؤكل كل ذي ناب، ولا كل ذي مخلب[120].

- ويروي ابن العبري في حوادث سنة 289هـ/ 901م أنَّ رأس القرامطة سُيِّر إلى المعتضد فقال له سائلاً لمّا أُحضر: «**أخبِرْني، هل تزعمون أن روح الله تحلّ في أجسادكم؟ فقال له الرجل: يا هذا، إن حلّت روح الله فينا فما يضرك؟ وإن حلت روح إبليس فما ينفعك، فلا تسأل عما لا يعنيك، وسَلْ عما يخصّك**»[121].

وفي هذا الإقرار من دي ساسي (De Sacy) جرأة لا يَسَعُنا ركوبها ولا نرى حمدان الخصيبي، والد الحسين ـ إن صحّت النسبة ـ هو مؤسس الفرقة النصيرية. لأسباب ثلاثة تتعلق جميعاً بالعقيدة التي تضمنتها كتب الخصيبي نفسه وهي:

أولاً: في مصنفات الحسين بن حمدان الخصيبي، كديوان الشامي وديوان الغريب ممّا نظم إعلان صريح بأنَّ الصلاة والزكاة والصوم والحج أسماء أشخاص. وليس على المؤمن التام الإيمان أي حكم يتعبد به.

ثانياً: ليس في كتب النصيرية قديمها وحديثها حُكْمٌ بِمَنْعِ الخمر والعكس هو المطّرد، بل الخمر عندهم طقس مقدّس.

ثالثاً: إن التطهر من الجنابة يكون بتلاوة سورة رفع الجنابة[122].

وهذه الجوانب الثلاثة تَدُلُّ معاً على أنَّ المقالة المنسوبة إلى حمدان بن

(120) راجع ابن الأثير، الكامل، ج7 ص ص 444 ـ 449.

(121) راجع المصدر نفسه، ص 512 ـ 513؛ ابن العبري، المصدر المذكور، ص 263.

(122) راجع سليمان الأذني، الباكورة السليمانية، ص 33 ـ 34.

الأشعث أو الفرج بن عثمان أو الشريف أبي حسن محمد المكنّى بأخي محسن، ليست مقالة الخصيبي التي عرفناها من كتبه، إلاّ أن تكون تطوراً لها، وهذا بعيد الوجه.

ولعل ما أغرى دي ساسي (De Sacy) بهذا التأويل هو التقارب الكبير بين ما جاء في نص ابن العبري عن حمدان هذا، وما روته مصنفات النصيرية عن الحسين بن حمدان الخصيبي وتفصيله: قصة السجن والهرب منه، وادّعاء تجلّي المسيح له[123]؛ ثم القول بالتجلّيات والتناسخ. وهي عقيدة واضحة في الخبرين: النصيري، والوارد في كتاب ابن العبري وتاريخ ابن الأثير كذلك.

ويبقى في شعر الخصيبي ما يقطع بأنّه ليس من القرامطة[124].

ـ تتجلى أهمية الحسين بن حمدان الخصيبي في التأسيس لمقالة ستكون محور العقيدة النصيرية مثلما سيكون عليها الافتراق من بعده. وتتمثل مقالته في تفصيل أدوار التجليات، وهو ما يحيل على رؤية لنظام العالم. ومجمل تلك الرؤية مبثوثة في التعاليم التي نسبها إليه سليمان الأذني[125]. ونرجّح أيضاً أنه وضع العديد من الأدعية التي قُدّست من بعده إلى حد أن سمّيت «سُوَراً» أحياناً. وقد لا نبالغ لو قدمنا فرضية بحث تتمثل في أن الخصيبي قد وضع السورة الخامسة، وهي سورة الفتح، لشدّة اتصالها برؤية النصيرية لنظام الكون، وكذلك السورة السادسة وهي سورة السجود لاشتمالها على التوحيد كما نجده في شعر الخصيبي. وظاهر من تفسير الأذني أن بقية السوَر ـ الأدعية قد أُلّفت من بعده، وسنهتم بهذه السور عند التعليق على مصنفات النصيرية القديمة.

---

(123) راجع سليمان الأذني، الباكورة السليمانية ص 16: «ثم قصد في سياحته بغداد [بعد أن سئم المقام بالشام]، وبدأ ينشر تعاليمه بين الناس فسمع به الوالي فقبض عليه وألقاه في السجن. ولمّا لاحت له فرصة هرب وأشهر بين أتباعه بأنّ السيد المسيح خلّصه ليلاً (. . .) ثم علم أيضاً بأن المسيح هو آدم وآنوش (. . .) وبالإجمال إن كل نبي ظهر في هذا العالم هو المسيح».

(124) الديوان الشامي، مخطوطة مانشستر، عدد MS 452، ورقة 53ب.

(125) الباكورة السليمانية، ص 16 ـ 17.

إنَّ الخصيبي قد طوّر مقالة ابن نصير كما بلغته عن الجنان الجنبلاني، عن شيخه ابن جندب، وبعد أن كانت قولاً بالارتفاع في الإمام العاشر أو الحادي عشر، ثم بعد أن كانت قولاً بحلول الإلهية في علي وأبنائه المخصوصين بالإمامة، تحوّلت دون انحراف عن الأصل إلى نظام من التجلّيات لعلي الإله في مقامات مختلفة متتابعة بقانون محكم. واستوعبت التجليات كل الأنبياء والمرسلين، واستغرقت مقالة التأليه كل الخلق، وكل الأديان، فأضحى الدين عند الله ديانة النصيرية، هي الأصل، وهي المبلغ.

ويتَّصل بهذا التصوّر تفسير للقرآن، وتشريع للأحكام، وضبط لسيرة المؤمن ويحوي بعض المصنفات المنسوبة إلى الخصيبي طرفاً منه سنفصّله في مقام اهتمامنا بالعقائد النصيريَّة.

والحاصل من كلّ النتائج التي ضبطناها أن الحسين بن حمدان الخصيبي هو العَلَمُ الرابع في السلسلة الذهبية الراوية لعقائد النصيرية فيما تذكر سورة النسبة، وهو جنبلاني النشأة، عاش بين 260 و346هـ/ 873 ـ 957م بين العراق وسوريا خاصة وشهد أمر القرامطة ومقالاتهم وعاين ثوراتهم؛ وقد يكون سجن بسبب شهرة دعوته ومقالته في الأئمة، في عصر شجّع الفاطميون بأفريقية على المجاهرة بالانتساب إلى آل البيت والمباهاة بحبّ الأئمة والغلوّ في الثناء عليهم وإبداء الولاية دونما إنكار لحذر واجب. وهي فترة من أدق الفترات أثراً في الفكر العربي الإسلامي وحضارته عامَّة، تمثل آخر العصر العباسي الأول وبداية العصر العباسي الثاني كما اصطلح المؤرخون على تحديده، وفيها تجلت بوادر التحول الاجتماعي الذي يحدث في الأمصار المشرقية التي قامت فيها الخلافة العباسية بدعوى الدعوة لآل البيت أولاً، ثم الانحراف بالسيادة إلى بني العباس. وفي هذه الفترة مبلغ النظر في علوم الشرع، وإقبال على علوم الحكمة من ناحية، وقلق عام بدأ يصيب القيم، والبنية الاجتماعية المتعدّدة العناصر والأجناس التي كانت تنتظم بها. فكان ملمحان متنافران.

ـ **الملمح الفكري**: ومركباته: بلوغ الأرب في علوم القرآن والتفسير يجليه علم فذّ ومؤرخ بارز مثل ابن جرير الطبري (ت. 310هـ/ 922م) وكذلك في

علوم الحديث إذ استقامت بعد مدوّنات الحديث، وفرغ الإسلاميون من كتابة السيرة تقريباً، وتمّ إنشاء علم الأدلة في التشريع، وعهد الشافعي (ت. 204هـ/ 819م) برسالته إلى من بعده، يدقق الأصول، ولا ينكر منها رؤيته وترتيبها. وظهرت المذاهب الفقهية التي سيدّعيها أهل السنة لاحقاً. ووضعت ملامح المذهب الجعفري عند الشيعة، واكتملت الرؤية الإثنا عشرية بعد إعلان الغيبة الكبرى سنة (329هـ/ 940م) وبلغ النظر في أصول الدين شأواً عظيماً ترجمته المصنّفات الغزيرة في علم التوحيد عند المعتزلة والحنابلة؛ وحقق الأشعري (ت. 324هـ/ 935م) فيه الغاية. وقد ناسب هذا الترقّي الفكري، إبداع أدبي في المنظوم والمنثور، وشتى علوم العربية، ما بقي إلى اليوم شاهداً على ملكة راسخة عند قدامى العرب.

إلاّ أن هذا الترقّي لا ينسي الباحث ما أصاب الهيئة الاجتماعية من قلق عميق واضطراب شديد أحياناً، وهو موضوع الملمح الثاني للفترة التي شهدها الخصيبي، أو عانى توابع ما قبلها.

ـ **الملمح الاجتماعي ـ السياسي**: يدلّ الكثير من العلامات على القلق الاجتماعي ـ السياسي، ففي أبان حكم المعتصم (218 ـ 227هـ/ 833 ـ 842م) ضعف الخلفاء وبأس العنصر التركي في أسباب السيادة العربية الإسلامية، وقد ظنّ المتوكّل (232 ـ 247هـ/ 847 ـ 861م) أنّه قادِرٌ على إضعاف شوكة الأتراك حين عمد إلى رجال الدين ممّن تعصّبوا لابن حنبل، ونصرهم على المعتزلة ورفع المحنة بخلق القرآن، ولكنه لم يغيّر من الأمر شيئاً، وولّدت مناصرته تلك حركات شعبية اجتماعية ـ دينية في بغداد وغيرها، وقُتل المتوكل سنة 247هـ/ 861م، في مناخ من الفوضى العارمة، بلغت ذروتها سنة 254هـ/ 877م بظهور ثورة الزنج التي كادت تخنق الخلافة ببغداد، لولا أن نهض الموفق شقيق المعتمد إلى استئصال شأفة الزنج حتى تمّ له ذلك سنة 270هـ/ 883م كما استطاع أن يحدّ من أطماع الصفارين بفارس والطولونيين بمصر والشام. ولئن استطاع المعتضد (279 ـ 289هـ/ 894 ـ 902م) أن ينشر بعد أبيه شيئاً من الاستقرار، فإنّ ثورات القرامطة أيامه قد استعصت عليه وبثت من الفوضى ما هدّد حياة

الحجاج، ولئن استطاع المكتفي (289 ـ 295هـ/ 902 ـ 908م) أن يهزم القرامطة فإن الخطر الشيعي كان ماثلاً، وما أن عادت ثورات القرامطة من البحرين في عهد المقتدر (295 ـ 320هـ/ 908 ـ 932م) حتى كان خطر آخر يهدد الخلافة العباسية وهو ظهور الحمدانيين في شمال سوريا بدعوة إسماعيلية ردّاً على الفاطميين بتونس، كما ظهر بفارس البويهيون بعقيدة شيعيّة. ولم يدم هذا الخطر بعيداً حتّى دخل معز الدولة البويهي بغداد سنة 334هـ/ 948م وانتقل النفوذ من أيدي الخليفة إلى أمراء الشيعة، وأضحت الخلافة مجرّد منصب صوريّ.

في هذا المحيط السياسي والاجتماعي، وفي هذا الوسط الثقافي والفكري نشأ الحسين بن حمدان الخصيبي، وسيّر مقالاته في الأئمة، وقد كان نفوذ التشيع متزايداً وأسباب النقمة على الخليفة العباسي متنامية، والجرأة على العصيان متّسعة، والتنافس في الانتساب إلى آل البيت بين إسماعيلية فاطمية بتونس، وإسماعيلية بالمشرق، وشيعة اثني عشرية، متعاظماً، ولعلّه في هذا الإطار الدقيق يتنزّل مجمع العلماء الذين حضروا بعانة للنظر في مسائل الديانة، وجمع الكلمة، وهذا المجمع الذي أشار إليه محمد أمين غالب الطويل(126).

* * *

لا تبدو ظاهرة الدعوة النصيرية على يد الخصيبي نابية عن هذا المحيط، ولا ما ادّعاه أو صنّفه لأتباعه شاذّاً عن روح تلك الفترة. فقبل مولده، وفي سنة (235هـ/ 844م) ظهر بسامرّا رجل ادعى أنه نبي، وزعم أنه ذو القرنين، وتبعه سبعة وعشرون رجلاً وخرج من أصحابه رجلان ببغداد بباب العامة، وآخران بالجانب الغربي، فأُتِيَ به وبأصحابه المتوكّل وحُمِل إلى باب العامة فأكذب نفسه، وأمر أصحابه أن يضربه كلّ رجل منهم عشر صفعات، ففعلوا، وأخذوا له مصحفاً فيه كلام قد جمعه، وذكر أنه قرآن وأن جبرائيل نزل به وحبس أصحابه، وكان فيهم شيخ يزعم أنه نبي وأن الوحي يأتيه(127).

---

(126) راجع تاريخ العلويين ص 196 ـ 197.

(127) راجع ابن الأثير، الكامل، ج7 ص 50.

ويظهر أن شؤون الدعوة العلوية، على اختلاف مقالاتها، قد أحوجت إلى جمع الكلمة وإحكام التنظيم إعداداً لانتشار أوسع وسيادة أشمل، فاجتمع علماء الإسماعيلية بالشام والعراق في عانة، وكذلك علماء النصيرية لتنظيم شؤونهم، ويبدو أن الحواضر التي آوت عيون العلماء هي بغداد وحلب وعانة واللاذقية وجبل النصيرية فيما يذكر الطويل، ولكن الاختلاف بين هذه الفرق ومقالاتها كان أظهر، فلا يسع الاجتماع على كلمة واحدة[128].

ورجح عند الخصيبي أن ينشر وكلاءه والقائمين بالدّعوة النصيرية، فتأسس عنه مركز لدعوته ببغداد ترأسه واحد من أعلام الفرقة هو علي الجسري. ونشأ مركز آخر في حلب ترأسه عالم آخر من أعلامها هو محمد بن علي الجلي ووكيل مركز بغداد هو علي بن عيسى الجسري المتوفى سنة (340هـ/ 951م؟)[129]، وتُنسب إليه مناظرة أملاها على ابن هارون الصّايغ[130] وكذلك كتاب التوحيد[131].

أما وكيل حلب فهو محمد بن علي الجلي المكنّى بأبي الحسين كما ورد في سورة النّسبة[132] وهو من مدينة جليّة على نهر العاصي. ويُفهم من مقالة الطويل فيه[133] أنه شهد استيلاء الروم بقيادة نقفور فوكاس (359هـ/ 969م) على حلب، وأسروه في جملة من أسروا[134] والمظنون أنه مات بعد سنة (384هـ/ 994م)، كما يُفهم من عبارة الطويل: «وبعد محمد الجلي أي بعد أيام بني

---

(128) راجع تاريخ العلويين، ص 196 ـ 197.

(129) راجع مخطوطة باريس عدد 1450 ورقم 176ب ـ 177أ: «قال أبو عبد الله الحسين بن هارون الصائغ: كنت عند سيّدي أبي محمد علي بن عيسى الجسري في شهر رمضان سنة أربعين وثلاثمائة. . .».

(130) راجع مخطوطة باريس عدد 1450، ورقة 41أ؛ 53ب؛ 176ب ـ 179أ.

(131) راجع المصدر نفسه رقم 4أ.

(132) راجع الباكورة السليمانية، ص 15.

(133) راجع تاريخ العلويين، ص 199: «. . . واشترك في الجهاد مع حزبه ووقع أسيراً، ثمّ بيع لأحد المسيحيين في عكّا. . .».

(134) راجع ابن الأثير، الكامل، ج8 ص 603 ـ 604.

حمدان انتقلت مشيخة العلويين للسيد أبي سعيد الميمون سرور»[135].

وليس في المقالات المنسوبة إلى الجلي والجسري ما يدل على اختلاف معمق أو تطوير واضح لمجمل المقالة الخُصيبية، في حين يظهر للطبراني أثر بارز من خلال ما صنّف مثل مجموع الأعياد.

والطّبراني هو الميمون سرور[136] بن القاسم الطبراني المكنّى بأبي سعيد والمعني بالشاب الثقة في مصنفات النصيرية[137]. ولد سنة 358هـ/ 871م في طبرية، وتتلمذ على أستاذه الجلي، وأقام باللاّذقية عندما انتقل مركز النصيرية إلى اللاذقية، ويبدو أن له مكانة خاصة تذكر بفضل الخصيبي عند الأتباع، إلى حد أن السورة الثالثة من سُوَر النصيرية قد سُميت باسمه وهي تقديسية أبي سعيد[138]. ويذكر الطويل فيه أنه: «أكبر مؤلف بين العلويين، وهو آخر شيخ منفرد بالطريقة الجنبلانية التي استحالت بعد ذلك»[139]. ويبدو أن الطبراني قد كان المؤلف الحقيقي للعصبة النصيرية في تلك الحاضرة، وقد شجعه هناك التنوخيون الذين اعتنقوا تلك العقيدة فيما يذكر الطويل. ولعل المكانة التي حظي بها الطبراني تعود إلى كثرة تآليفه، وخطورة كتاب المجموع في أعياد النصيرية، وشعائرها وعباداتها، وهو مصنف في جملة الأحكام التي تنتظم بها حياة النصيريين وفق اعتقادهم.

ويضيف الطويل أنّ الطبراني قد توفي باللاّذقية سنة 426هـ/ 1034م، «**ولم تكن في أيامه حكومة قوية منتظمة في جبال النصيرة، بل كان في الجبل إمارات**

---

(135) راجع تاريخ العلويين ص 262.

(136) ينفرد الطويل بذكر هذا الاسم في سياقين من تاريخ العلويين ص 203؛ 26، في حين يسقطه ويكتفي بأبي سعيد ميمون بن القاسم في سياق واحد من تاريخه. ص 203 (أيضاً). والمرجّح أن الميمون صفة وضعها الخلف إجلالاً للطبراني.

(137) راجع كتاب مجموع الأعياد تحقيق ر. شتروطمان في مجلة الإسلام (Der Islam) المجلد 27 (أوت 1944) ص 5؛ الباكورة السليمانية، ص 12.

(138) راجع الباكورة السليمانية ص 11 ـ 12.

(139) راجع تاريخ العلويين، ص 203.

عديدة، وكان لكل واحدة قلعة تحميها من جيرانها، ولم يكن بين هذه الإمارات عشائر واختلاف مذهبي، بل كان السيد أبو سعيد رئيساً دينيّاً للجميع»[140]. ويشهد الطويل أن العلويين ما زالوا يزورون قبره داخل المسجد المسمّى مسجد الشعراني[141].

والظاهر أن الطبراني قد ختم المقالة التأسيسية النواة عند النصيرية بما روى عن الجلي عن الخصيبي، في العقائد التي يبديها أهل الفرقة في الأعياد، والتعبّد بها. ويظهر ما بلغه هذا العالم من تمثل للموروث الاعتقادي في صياغته لرسالة راحة الأرواح ودليل السّرور والأفراح إلى فالق الإصباح[142]، وما تضمّنته من أدعية، تبين عن عقائد أصول سيفرّعها اللاحقون.

ويحتوي الكتاب على مقدمة وثلاثة محاور منتشرة في ثنايا المتن:

ـ مقدمة شرح فيها المؤلف انحراف الأمّة عن العدل في الاعتقاد، فقد نظروا في التوحيد فضلّوا. واعوجّ رأيهم حين تكلّموا في الصورة المرئية للمعنى، (13) وأحوج هذا إلى البيان، ردّاً على السّفهاء وتوبيخاً للجُهّال الذين يتكلمون في مسائل لا يعرفونها» (22ب).

ثم إن الغاية من شرح العقيدة في التوحيد أن يتشوّق كل مؤمن عارف إلى المزيد طلباً للثواب (22ب).

لا نجد في المظان النصيرية ذكراً لمرجع ديني تجتمع عليه الفرقة بعد الطبراني حتى ظهور حسن بن مكزون السّنجاري (ت. 638هـ/ 1240م) ومعاصره أبي الفضل منتجب الدّين العاني (ت. نحو 595هـ/ 1198م؟)[143]. ويبدو من

(140) المصدر نفسه، ص 204.

(141) المصدر نفسه، ص 203.

(142) راجع مجموع الأعياد، ص 69.

(143) راجع الطويل «تاريخ العلويين» ص 301: «والأمير مع معاصره الشيخ منتجب الدين العاني المتوفّى في سنة 595هـ/ 1198م هما العالمان المتأخران، ولم ير العلويون من بعدهما من يماثلهما في العلم والتقوى». ويذكر ل. ماسينيون أن وفاة العاني =

المفيد التنبيه إلى بعض الأحداث الهامّة التي شهدتها الأراضي النصيرية للأثر الممكن الذي قد تخلّفه تلك الأحداث في العقائد.

ومنها أن الصليبيين قد مَلَكوا سنة (496هـ/ 1103م) مدناً كثيرة من بلاد الشّام منها خاصة اللاّذقية، مركز النصيريّة[144] وكانوا قبل ذلك في سنة (491هـ/ 1097م) قد حاصروا أنطاكية تسعة أشهر، ثم دخلوها عنوة وملكوها، ووضعوا السيف في رقاب المسلمين، ونهبوا أموالهم[145]، ومكثوا طويلاً. ولئن اهتمت كتب التاريخ بذكر حملات الفرنج وسوء السيرة في بلاد الشام وبين المسلمين فإن في عقائد النصيرية ما يدلّ صراحة على تمثل لأعياد المسيحيين والكثير من مقالاتهم الدينية. ولا يعني هذا أن الفرنج قد ملكوا جبل النصيرية، فالأرجح أنهم لم يتمكنوا من ذلك، لسكوت المصادر اللاتينية عن ذكر النصيرية إلا نادراً[146].

ويبدو لنفوذ الإسماعيلية ونشاطها أثر لا يُغفَل في حياة الفرقة النصيرية وعقائدها. ففي سنة 527هـ/ 1122 ـ 1123م اشترت الإسماعيلية حصن القدموس من صاحبه ابن عمرون[147] وحاربت كل من جاورها وتوسّع نفوذها فملكت سنة 531هـ/ 1140 ـ 1141م حصن مصياف بالشام بعد أن احتالت على واليه وقتلته[148]، ثم ملكت من أراضي النصيرية «مينقة والعليقة والخوابي وأبا قبيس حتى صهيون»[149] ويبدو أن العدوان بين الإسماعيلية والنصيرية قد بلغ حدّاً دفع

= كانت نحو 595هـ، ويستشهد على ذلك؛ ما ذكره عبد الحميد الحاج معلى في كتابه «في سبيل المجد» ط. بيونوس ايرس 1934؛ ص 175. وتبيّن بعد مراجعة الكتاب أن الحاج معلى اعتبر سنة 595هـ سنة ميلاد لا وفاة!

(144) راجع الأثير الكامل، ج10 ص 365.

(145) راجع أبو الفداء، كتاب المختصر في أخبار البشر، ج4. من المجلد الأول، ص 125.

(146) راجع .Halm, art Nusayriyya. in. E.I^2 Tome VII, p 147

(147) راجع ابن الأثير، الكامل، ج11، ص 8؛ تاريخ أبي الفداء، المجلد 2 ص 14.

(148) راجع تاريخ أبي الفداء، المجلد الثاني ص 24.

(149) راجع تاريخ العلويين، ص 275.

بالنصيرية لما رأت أراضيها تُتملّك وتُغزى، سواء من الإسماعيلية أو الأكراد، إلى الاستنجاد بالحسن بن مكزون السّنجاري. ويذكر الطويل أنّ ممّن «التجأوا إليه الشيخ محمد البانياسي والشيخ علي الخياط، إذ إنهما سافرا لسنجار وأبلغا الأمير حالة العلويين ومضايقة الإسماعيلية مع الأكراد لهم. فجاء بقوّة ظنّ أنها كافية»[150].

والسّنجاري هو حسن بن الأمير يوسف مكزون، يرجع نسبه إلى المهلّب ابن أبي صفرة الغساني[151] وُلد سنة 583هـ/ 1187م وتوفي سنة 638هـ/ 1240م؛ وإليه تُنسب العشائر الحدادية والمتاورة، والمهالبة، والدراوسة، والنميلاتية، وبنو علي[152]. قَدم الأراضي النصيرية، سنة 617هـ/ 1220م أولاً، ولكن الإسماعيلية قد عسكرت له في بانياس، واستطاعت أن تهزمه. وعاود الهجوم على أراضي النصيرية بعد ثلاث سنين فاحتلّها، وأعاد للنصيرية عهداً فقدوه وكان ذلك سنة 620هـ/ 1223م[153].

ويُفهم من شذرات الأخبار أن المكزون السنجاري قد خرج بالعقائد النصيرية عن خواص القوم الذين استأثروا بها، وفتح بذلك باباً «أدى إلى انقلاب في الدِّين». وضمّن شعره العقائد المكتومة، جرى في ذلك ـ ولا شك ـ على ما نظم الخصيبي. ولعلّ الإسماعيلية في هذه الفترة قد مالت إلى التشاور في المسائل الاعتقادية، ونفوذها ينحسر، وإلى ذلك يشير الطويل بالمجلس العلمي بعانة الذي انفرط[154] دون أن يجتمع القوم على مقالة. وليس بالضرورة أن يكون المجلس العلمي المقصود هنا هو نفس ما تمّ على عهد الخصيبي.

ويبدو أن الشيخ حاتم الطوباوي هو الذي خلَف الحسن بن مكزون السنجاري والمنتجب العاني. فيروي الطويل في ذكر القحط الذي أصاب حماه

(150) راجع تاريخ العلويين، ص 296.
(151) راجع المصدر نفسه، ص 298.
(152) المصدر نفسه ص 298؛ 301.
(153) راجع تاريخ العلويين ص 296، 298، 301.
(154) المصدر نفسه، ص 303، وكان الاجتماع سنة 690هـ/ 1291م.

طيلة ثلاث سنين أن السلطان عماد الدين أبا الفداء (672 ـ 732هـ/ 1273 ـ 1331م) قد أمر أن يُدعى رجال التقوى من الجبل، وأرسلت الأخبار إلى طرطوس واللاذقية؛ واجتمع علماء الفرقة ومشائخها عند الحاتم الطوباوي. ويذكر لنا مجلساً ضمَّ وقتها تسعة علماء آخرين سمّوا آنذاك بـ «رجال الدعوة» وهم: الشيخ حاتم الطوباوي الجديلي، الشيخ حسن البري من تلّ التويني، الشيخ علي القصير، الشيخ مسلم البويصة، الشيخ نور الدين، الشيخ إبراهيم الطرطوسي، الشيخ عيسى بن موسى، وكان اجتماعهم سنة 725هـ/ 1324م للاستسقاء[155].

وترجّح ولادة الطوباوي سنة 677هـ/ 1278م في قرية طوبا الواقعة في جبال طرطوس[156] ويبدو أن الطوباوي قد أبدى من الافتراق عمّا درج عليه النصيرية شيئاً؛ فلمّا علم منه أبو الفداء ذلك هدّده بالقتل[157]. ولعله لهذه المخالفة طلبت منه الإسماعيلية توحيد العقيدة [الإسماعيلية والنصيرية] و «جرت المذاكرات بينهم في صافيتا، ولكن افترق الجمع مع حصول الزيادة في الاغبرار والعدوان»[158] وكلّ هذا مهمٌّ للغاية في فهم علاقة العقائد النصيرية بالعقائد الإسماعيلية.

ولا يمكننا أن ننسى في هذه الفترة، علاقة النصيرية بأهل السنّة أيضاً ففي العهد المملوكي (656 ـ 922هـ/ 1258 ـ 1516م) استولى الملك الظاهر بيبرس (658 ـ 676هـ/ 1260 ـ 1277م) في العشر الأوسط من رجب سنة (668هـ/ 1269م) على مصياف من بلاد الإسماعيلية، وفي سنة 669هـ/ 1270م تسلّم الملك الظاهر العليقة وبلادها من الإسماعيلية، وفي سنة 670هـ/ 1272م تسلّم صهيون من ابني صاحبه أحمد بن مظفر الدين عثمان بن منكبرس وقد هلك، وفي السنة نفسها

(155) المصدر نفسه ص 313 ـ 314.

(156) المصدر نفسه ص 313.

(157) المصدر نفسه ص 314.

(158) المصدر نفسه ص 315.

تسلّم نُوّاب الملك بيبرس ما تأخّر من حصون الإسماعيلية، وهي الكهف والمينقة وقدموس[159]، واجتهد الملك في حمل النصيرية كغيرهم من الإسماعيلية على عقيدة أهل السنة وأمر ببناء المساجد. ويبدو أن دعوته لم تلق صدى، فظهرت بعد اشتداد العداوة فتوى ابن تيمية (ت. 728هـ/ 1328م) بتكفير النصيرية[160].

وفي هذه الفترة من تاريخ النصيرية خلف الشيخ حاتم الطوباوي حسن الأجرود، ويُنسب إليه جهد كبير في توحيد العلويين، لشدّة ما ظهر بينهم من الفرقة. ويبدو أنّ الأجرود أقام في «عانة» ثم في اللاذقية، وفي عهده استقلّ جبل النصيرة. وتوفّي الشيخ بعد 836هـ/ 1432م[161]. ولا تذكر الأصول النصيرية منذ وفاته حتى العصر الحديث مرجعاً للفرقة، في حين عاصر حسن الأجرود الشيخ عماد الدين أبو الحسن أحمد بن جابر بن جبلة بن أبي العريض الغساني المعروف «بالشيخ قرفيص» والمتوفّى عام 803هـ/ 1432م ويبدو أنّه كان يحظى بمنزلة رفيعة بين أتباع الفرقة من خلال وصيته إلى بعض الإخوان[162]. ولعلّ السبب في عدم انفراد مرجع ديني بالمشيخة افتراق النصيرية إلى فرق دينية كثيرة لا نعلم تحديداً متى ظهرت، وأضحى لها أثر هامّ في تاريخ الفرقة الحديث! والمظنون أن بداية الافتراق قد ظهرت بعد الميمون سرور بن القاسم الطبراني (ت. 426هـ/ 1034م) وهو ما يفهم من عبارة الطويل صراحة: «وبعد أبي سعيد ميمون بن قاسم الطبراني لم يرأس أحد الطريقة، بل استقلّ كل شيخ في جهة»[163]. وهذا يناسب ما وصف به الطويل المكزون السنجاري حين قال: **«وقد افتتح الأمير حسن بابا أدى إلى انقلاب في الدين»**[164].

---

(159) راجع تاريخ أبي الفداء، الجزء 7 من المجلد 2، ص 9 ـ 11.

(160) حول فتوى ابن تيمية راجع، Guyard, Le Fetwa d'Ibn Taymiyya sur les Nosairis, in J.A. 6e série, XVIII (1871). 158 - 98

(161) راجع تاريخ العلويين، ص 317.

(162) راجع في سبيل المجد، ص 179 ـ 180.

(163) راجع تاريخ العلويين، ص 203.

(164) راجع المصدر نفسه، ص 300.

الطور الثالث: النصيرية في العصر الحديث

عرفت النصيرية منذ العهد العثماني أحداثاً لا تنفصل عمّا شهدته بلاد الشام ولكن ثلاثة منها تبدو لنا مفيدة في فهم عقائد الفرقة وسيرتها عامّة: حملات الجيوش التركية على المناطق النصيرية؛ نشأة الدولة العلوية سنة 1924؛ نشأة الدولة القومية السورية وحاضر النصيرية العلوية.

والسبب في الحملات التركية على مناطق النصيرية ما نشره زعماء الفرقة من فوضى ورعب في أراضيهم بحثاً عن السيادة. ويبدو أن النصيرية قد عدت كثيراً من العشائر بلغت خمساً وثلاثين عشيرة عند الطويل[165] ولكنّ أهمّها الخيّاطون، الرّسالنة، الحدّادون، المتاورة[166]. وهم بما توارثوا متنافسون فيما بينهم، فضلاً عن منافستهم التقليدية وخاصة للإسماعيلية.

ففي سنة (1223هـ/ 1808م) انتهى التنافس على مِصْيَاف بين النصيرية والإسماعيلية بأن عمد اثنان من المستخدمين النصيرية عند الزعيم الإسماعيلي إلى قتله غيلة، وأقدمت النصيرية بعدها على نهب المدينة، وملكت القلعة، فكان أن توجهت الجيوش التركية إلى تلك الأراضي لإعادة الأمن، فخرّبت وحرقت ونهبت.

ولم يهدأ أمر النصيرية، بل أثارت الشمسية والرسلانية معاً معارضة شديدة عند قدوم إبراهيم باشا إلى سوريا وذلك سنة (1248هـ/ 1832م)، وأبدوا عصياناً بائناً فداهم مواطنهم وخرّب مدنهم، ونهب قلعتهم وقتل من الشمسية زعماءهم.

ونَبَتْ شوكة العشائر النصيرية من جديد في إبانة العصيان، ونهب المسلمين المجاورين. والعمد إلى القتل ونشر حالة من الرعب والفوضى العامّة في تلك المناطق مما دعا طاهر باشا سنة (1264هـ/ 1847م) إلى التدخل في المرّة

(165) راجع المرجع المذكور ص 2 ـ 31.

(166) راجع نفسه، ص 34.

الأولى، وبلغ حمص لإعادة النظام، وعجز مع ذلك عن دخول شمال الجبل، مثلما بقيت منطقة اللاذقية مستقلة تماماً، لاستعصائها وبأس النصيرية بها.

وظهر بالقرب من حماه رجل من المتاورة يدعى إسماعيل بك، كان كثير الاشتغال بالقتل والاستعراض، وقطع الطريق والنهب، واستبدّ هناك حتى نشر الفوضى، وسرعان ما تعاظم أمره سنة 1271هـ/ 1854م حتى استقر بصافيتا، وتسمى بمشير الجبل، وأعاد النظام هناك بعد الاقتتال بين الشمسية والرسلانية فأقره السلطان التركي مقابل أن يدفع إتاوة سنوية تقدر بـ 300,000 فرنك. واستطاع بشوكته أن يخضع لسلطانه الرسلانية والشمسية معاً وكذلك الخياطين ووسّع نفوذه حتى شمل الكلبية في مناطق الحصن، وكذلك القدموسية وبعض المناطق في الشمال. واكتسب مكانة عجيبة بين أهل الفرقة، عوامّهم خاصة، فقالوا فيه الأقوال العجيبة، واعتقدوا فيه العقائد الغريبة[167].

إلاّ أن هذا لم يمنع ثورات المسلمين بالحصن وعكّار لما علموا بتعيينه والياً على الحصن مع الإقامة بالقلعة. فتراجع السلطان التركي، وكلف طاهر باشا بقمع الثورات. فأقبل على المناطق النصيرية سنة (1275هـ/ 1858م)، ولم يسع القبض على إسماعيل بك لتحصّنه في شمال الجبل حيث قتله أحد أقاربه وأصابت الجيوش التركية تلك المناطق بشتى ألوان البأس فخرَّبت ونهبت وأحرقت، ولحق الناس من وراء ذلك بؤس شديد.

ومنذ ذلك التاريخ باشرت السلطة التركية إدارة المنطقة بأن أقامت موظفين على جمع الضرائب من العشائر. وأمام التنافس الدائم بين العشائر النصيرية، وفساد العلاقة بين النصيرية ومجاورها من أهل الإسلام خاصة ظلّ السلطان التركي يوفد الحملات لقمع الثائرين. ويبدو أن الجيوش التركية قد خرّبت، في سنة (1287هـ/ 1870م) الأراضي النصيرية إلى حد أن وصف العامل الروسي باللاذقية حالة الناس هنا بالتعاسة الفائقة والنكبة البالغة بسبب سيادة المظالم

(167) راجع نفسه، ص 34.

وانعدام العدل وانخرام الأمن[168].

إنّ هذه الأحداث تعبّر في نظرنا عن ظاهرة مزدوجة الجانب: أهمية العنصر النصيري في المجتمع الإسلامي ببلاد الشام وما تاخمها من الحواضر والأراضي من ناحية، واضطراب الهيئة الاجتماعية بسبب التجاور الديني وأثر المعتقدات الإسلامية المختلفة، وهو ما يتجلى في معاملة الأغلبية السنية للنصيرية، من ناحية أخرى.

ففي أهمية العنصر النصيري اجتماعياً يمكن الإفادة مما قدمه الأَذَني عن وضع الجماعات النصيرية على عهده (منتصف القرن XIX م). ومجمله أن خمسة آلاف من النصيرية يقيمون في أَذَنَة والقرية الحاضرلية القراحمدلية والقرايوسقية والصلمانيكلية، ويرجعون في الديانة إلى إمامين هما الشيخ بدر ابن الشيخ بدران، والشيخ إبراهيم ابن الشيخ منصور. وهذان الإمامان يسكنان الحاضرلية ثم الحارات من الجهة الغربية من البلد. والناس في هذه الأماكن من منطقة أذنة شماليون، يعبد خاصّهم السماء، يشترك معهم في المذهب الاعتقادي النصيرية في الجبال شمال أذنة، وإمامهم الشيخ صالح أفندي ابن سمرا. بينما يرجع النصيريون في المضيق بجنوب أذنة والحارات شرقيها إلى إمام آخر هو الشيخ عيد الأعور ابن الشيخ عيد.

وفي أذنة أيضاً مجموعة تسكن الأوبتين فقط، وهم كلازيون، ولهم أربعة أئمة هم: الشيخ صالح ابن البوغة، والشيخ يوسف بن شحادة، والشيخ يوسف ابن البوغة، وراشد أفندي ابن الشيخ غريب، وهو من أرباب المجلس هناك.

وفي مدينة طرسوس، مجموعة نصيرية شمالية يرجع أهل القاظلية إلى الإمام الشيخ إبراهيم ابن اليسير، وأهل قرادوار إلى الإمام الشيخ قراغابع، وأهل داليمنّة إلى إمام آخر هو الشيخ إبراهيم القراأغاجلّي، وأهل بقية الحارات في غربي طرسوس وجنوبها يرجعون إلى إمام آخر هو الشيخ حسن ابن ديبة، وهو

---

(168) راجع نفسه، ص 38.

المعظّم عندهم. وفي مدينة طرسوس نفسها ثلاثة أئمة هم: الشيخ نعمان المغريتي، والشيخ إبراهيم الشاملي، والشيخ سلمان ابن الشيخ نعمان الوردي.

وفي طرسوس أيضاً جماعة نصيريَّة كلازية يسكنون حارة المصلّي مع الحارات التي حواليها ويوجد منهم جماعة في قرية المنطش، وأئمتهم: الشيخ علي الحمصي، والشيخ محمد صالح، والشيخ يوسف ابن لولو، والشيخ غنام.

وفي أنطاكية مجموعة شمالية ويرجع أهل قرية الدرسونية إلى إمام هو الشيخ صالح ابن الشيخ علي ابن ديبة. ويعود أهل الحربية وما يليها من القرى إلى الإمام الشيخ علي ابن الشيخ داود العارف بصورة الهبود [ولعله سورة الهبوط]، والشيخ يوسف ابن الشيخ منصور. ويرجع أهل النهر الصغير إلى إمام آخر هو الشيخ علي ابن الشيخ حبيب، وأهل الجليَّة والسويدية وما يليها يعودون إلى الشيخ حسن ابن الشيخ الحرف القاطن بجليّة، وإمام العيدية الشيخ علي وهو أعظم من يكون عندهم لأنه ينتسب إلى الشيخ يوسف أبي ترخان.

وفي أنطاكية أيضاً كلازيون، وإمام أهل الدوير والعساكرة وغيرهما من مناطق تلك الحاضرة وقُراها الشيخ أحمد.

ويضيف الأذني أنّ العلامة التي تتميّز بها كل طائفة من النصيرية عن الأخرى أن الخاصة من الشماليين لا يحلقون لحاهم ولا وجوههم والبعض منهم يحرّمون أكل القرع الأصفر، وشرب الدخان، وأكل الباميا والفليفلة والبندورة مثلما يحرّمون على الرجال لبس الأحمر[169].

ويضاف إلى هذه المعلومات النفيسة ما ذكره الطويل في خاتمة كتابه حول توزّع الجماعات النصيرية في المناطق السورية خاصة[170]، ويكمّل بذلك ما نقص في الباكورة، وإن كان وصف الطويل يهمّ وضع تلك الجماعات في الربع الأول من القرن العشرين.

---

(169) راجع الباكورة السليمانية، ص 54 ـ 58.

(170) راجع تاريخ العلويين، ص 461 ـ 464.

المدينة/ الناحية	عدد العلويين	الفرق النصيرية	
		الشمالية	الكلازية
حلب، باب سروج، منبج	مئات الألوف	لا ذكر	لا ذكر
اسكندرون، بياس	نحو 20,000	–	–
أنطاكية	12,000	–	–
السويدية الحربية، قره موط	40,000		
القصير	5,000	–	–
اللاذقية ـ صهيون ـ جبلة ـ بانياس ـ العمرانية ـ طرطوس ـ صافيتا	300,000	–	–
أطنة وقراها	17,000+ 20,000	–	–
طرسوس وقراها	17,000+ 20,000	–	–
سنجار والموصل وعانة	كثيرون	–	–
بغداد، الكرخ والرصافة	غير معلوم	–	–
حماه وحمص	قليل	–	–
السليمية	10,000	–	–
قضاء القنيطرة	15,000	–	–
حوران والكرك	غير معلوم	–	–
اليمن	50,000	–	–

– المصدر: تاريخ العلويين، ص 461 ـ 464.

- إن أبناء الشمالية والكلازية متجاورون في الحواضر والنواحي، ولهذا الاجتماع أثر في حياة العقيدة النصيرية والتشريعات المرتبطة بها.
- إن لكل جماعة إماماً يرجعون إليه في شؤون الديانة/العقيدة، ويدلّ هذا على انفراط مفهوم المشيخة، وحلول ظاهرة التعدّد بمقتضى الحال. والظاهر أن الإمامة تتوارث في العائلة الواحدة، وقد يكون لهذا أثر في البنية الاجتماعية وشؤون الملكيّة.
- إن وجود الجماعات النصيرية داخل مجتمع أوسع سيولّد بطبيعة الظاهرة تنافساً على السيادة، أيّاً كان شكلها، وهذا التنافس هو تماماً موضوع ما عبّرنا عنه باضطراب الهيئة الاجتماعية بسبب التجاور الديني.

* * *

جاءت في «كتاب عن مذهب طائفة النصيرية وعن شعوب بلاد سوريا وعن حكم إبراهيم باشا المصري 1843م» لفتح الله ولد أنطون صايغ أخبارٌ تدلّ على معاملة الأغلبية السنية للنصيرية معاملة سيئة للغاية، ونكتفي في هذا المقام بخبرين من شاهد عيان، يخصّ الأول المعاملة الاجتماعية اليومية، ويتعلّق الثاني بواجب النصيرية - نحو الحكام وغيرهم. يقول صايغ:

«والكلمة الحلوة من المسلم [يقصد السنّي] للنّصيري: «يا خنزير» فهذا يعني جبراً بخاطره»[171].

ويضيف:

«ثمّ عليهم عوائد إلى الحكّام وإلى كلّ أكابر البلد (...) أنّه في كل عيد من أعياد المسلمين يحملون [في الأصل: بدّهِم يجِيبُو] ذخائر لجميع من ذكرنا من فحم وحطب (...) ودجاج وبيض وسمن ولبن وحليب وفواكه (...) وإن أحد أنقص [أو] ما حمل [في الأصل ما جاب] ذخيرة إلى الحاكم أو القاضي أو

(171) راجع كتاب عن مواهب النصيرية... مخطوطة باريس. عدد 1685. ورقة 164.

المفتي، يغضب عليه ولن يقدر على أن يرضيه [في الأصل وما يعود يقدر يراضيه] بثمن ثلاث مرّات من الذخيرة»[172].

إن هذه المعاملة اليومية والرسمية تستند ولا شك إلى اعتبار النصيرية خارجين عن الملّة الإسلامية في نظر أهل السنّة، وهو تماماً ما جسّمته فتوى ابن تيمية في القرن (8هـ/ 14م)، وما كرّره الشيخ محمد المغربي، من أهل اللاذقية في بداية القرن 19م، حين أفتى في النصيرية. يقول صايغ معلّلاً سوء معاملة أهل السنّة للنصيرية:

«وأسباب ذلك مادّة المين، طوال عمرهم [في الأصل: من طول عمرهم] يبغضونهم ويرذلونهم. ولئن ازداد [الأمر] أكثر لأنه من نحو [في الأصل: ازدادت بالأكثر حيث من نحو] ثلاثين سنة قد حضر إلى اللاذقية شيخ من الغرب يقال له الشيخ محمد المغربي، واستوطن باللاذقية من مدّة ثلاثين سنة، وكان مكرّماً (. . .) وكان الناس يميلون إليه وتطيعونه وتخدمونه (. . .) وكان يبغض جنس النصيري محضاً، فأخرج فتوى من عنده بأنّ مال النصيري ودمه وعرضه حلال للإسلام، فتمسّكوا بهذا القول وازدادوا قساوة»[173].

وتلزم هذه الفتوى بعدم التزوّج من النّصيريات مبدئيّاً، ولكن يذكر الصايغ أنّ: **«كثيراً من الحُكّام زوّجوا بنات لمن أرادوا غصباً عن أهلهنّ وعنهنّ أيضاً»**[174]. وفي هذا منتهى الإذلال فضلاً عن الاستعباد عند استخدام الفلاحين من النصيرية في الأرض. يقول صايغ أيضاً:

«وبخصوص معيشتهم مع المسلمين [يقصد أهل السنة] فإنها معذّبة جدّاً [في الأصل: قوي] لأنّهم مرذولون جدّاً، يستخدمونهم ويستعبدونهم مثل العبيد»[175].

---

(172) المصدر نفسه، ورقة 64ب.

(173) راجع المصدر نفسه، ورقة 59أ ب.

(174) راجع المصدر نفسه، ورقة 69أ.

(175) راجع المصدر نفسه، ورقة 58أ.

إنّ هذه الحالة تفسّر تماماً ما جاء في الترنيمة الثالثة، من ملحقات القُدّاسات النصيرية. جاء في الباكورة السليمانية:

«... ثمّ ينهض الإمام قائماً، ويكشف عن رأسه والجماعة أيضاً، ثمّ يأمرهم بتلاوة الفاتحة قائلاً: «الفاتحة يا إخوان في إبادة الدولة العثمانية واستظهار الطائفة الخصيبية النصيرية، وغير ذلك كثير، يطلبون من ربّهم لأجل إبادة حكام المسلمين»[176].

وهذه الحالة أيضاً تفسّر إلى حد بعيد حرص النصيرية على الاستقلال، حتى أنشأت فرنسا بالفعل سنة 1924 الدولة العلوية، وهو الحدث الثاني الهام في تاريخ النصيرية الحديث.

لقد حلّل فيليب خوري (Philip S. Khoury) المسألة الفرنسية في الربع الثاني من القرن العشرين تحليلاً معمقاً وشاملاً يغني عن التكرار[177]. ويمكن مع ذلك أن نذكّر بالأحداث المفيدة في فهم عقائد النصيرية وسيرتها في العصر الحديث ومنها:

- شعور فرنسا منذ بوادر الحماية في سوريا بأن النصيرية في بلاد الشام قد ورثت من سوالف القرون والأحداث مع الإسماعيلية وأهل السنة والأكراد والأتراك ما يعطل انتظامها ـ اليوم ـ في مجتمع سوري ذي أغلبية سنّية. وأدركت فرنسا رغبة النصيرية في الاستقلال فبادرت إلى إنشاء دولة علوية على التدريج: ففي 31 أوت 1920 ظهرت ملامح بلاد علويّة مستقلة تشمل صنجق اللاذقية سابقاً وشمال صنجق طرابلس وقسماً من قضاء مصياف التابع لقضاء حماه. ثمّ تحولت تلك الأراضي العلوية في 12 جويلية 1922 إلى دولة علوية ضمن اتحاد دول سوريا. وفي مفتتح 1924 صدر قرار بإلغاء الاتحاد ووُحّدت دولتا دمشق وحلب

(176) راجع الباكورة السليمانية، ص 53.

(177) راجع Philip. S. Khoury, Syria and the French Mandate. The Politics of Arabs Nationalism, 1920 - 1945. Princeton, 1987. pp. 3 - 148.

في «الدولة السورية» وعاصمتها دمشق، وبقيت دولة النصيرية مستقلة، وأصبحت تعرف بالدولة العلوية المستقلة.

- إنّ قرار فرنسا بتجزئة سوريا وإنشاء دولة علويّة مستقلة هو خطة سياسية - اقتصادية للسيطرة على بلاد الشام. ولكنَّها أيضاً خطَّة تستجيب لمطالب نصيرية صريحة. جاء في إحدى الوثائق المتعلقة بالقضية السورية، وهو نص القرار الذي أصدره الجنرال غورو (H. Gouraux):

«إنَّه لمّا كان «النصيرية» قد صرَّحوا جليّاً ومراراً بآمالهم بأن يكون لهم إدارة قائمة بذاتها تحت رعاية فرنسية، لأجل ذلك يجب أن تنشأ مقاطعة تجمع أكثرية هؤلاء لتتيح لهم أن يواصلوا السعي في سبيل مصالحهم السياسية والاقتصادية تحقيقاً للأماني التي صرَّحوا بها»[178].

وفي هذا ما يدلّ على أنّ النصيرية اعتبرت نفسها أقليّة تحتاج إلى حماية من مخالف لعقيدتها عرفت منها طيلة وجودها هناك شتى أنواع الإذلال والعذاب، وشهدت منه أقسى الفتاوى... ويصبح الموقف من الفرنسيين غير الموقف السوري العام، وينبو اختلاف حادّ بين الحركات النضالية التي ستشهدها سوريا، ومذكرات النصيرية إلى المندوب السامي.

- لمّا اندلعت الثورة العامة سنة 1925، أدركت فرنسا أنّ مسألة الإبقاء على سوريا أمر لن يطول. وجاءت حكومة ليون بلوم سنة 1936 لتقرّر شرعيّة المطالب السورية وإمكان النظر في مبدإ الاستقلال. وبالمقابل وقف زعماء النصيرية من الاستقلال عن فرنسا موقفاً صارماً، لا حبّاً في الانتداب الفرنسيّ، ولكن حرصاً على الاستقلال عن الأغلبية السنّية السورية.

لقد أخبر هنري بونسو (H. Ponsot) في مذكّرة إلى وزير الشؤون الخارجية الفرنسية بتاريخ 28 أفريل 1933 أنه استقبل بعض الأعيان من النصيرية وعلى

(178) حسن الحكيم، الوثائق التاريخية المتعلقة بالقضية السورية. بيروت 1974، ص 254 الوثيقة عدد 43.

رأسهم رئيس المجلس التنفيذي باللاذقية، وذلك لإنهاء رأي النصيرية في استقلال سوريا إلى الحكومة الفرنسية وينسب إلى رأس الوفد قوله:

«إننا لا نريدها، بل على العكس نحن نعارضها، فالسوريون يعادوننا من الوجهة الدينية، ومن جهة أخرى فهم شديدو الانعزال عنا، وبهذا فلا يمكن لنا التعاون معهم»(179).

وجاء في مذكرة أخرى قدّمتها النصيرية إلى المندوب الفرنسي بتاريخ 11 جوان 1936:

«إنّ النصيرية الذين يشكّلون الأكثرية الساحقة من سكان حكومة اللاذقية يرفضون الرفض الجازم رجوعهم إلى الحكم الإسلامي، وأنه يستحيل على فرنسا الممثلة بأحزابها البرلمانية أن تقرّر عبوديّة شعب صغير صديق، لأعدائه التاريخيين الدينيين (...) ولكي تتأكّدوا من عمق الهوّة التي تفصل بيننا وبين السوريين وتتصوّروا الكارثة المفجعة التي نحن على أبوابها نرجوكم التفضّل بإرسال لجنة نيابيّة لتطلع على الحالة كما هي ولترى هل في الإمكان إلحاق «النصيرية» بسوريا دون التعرّض لمأساة دامية تكون لطخة سوداء في تاريخ فرنسا مع إيقاف المفاوضات الفرنسية السورية فيما يختص «النصيرية»(180).

ـ لم يعد أمام فرنسا من خيار أمام تنامي الوعي بضرورة توحيد الوطن السوري سوى ترتيب النظر في سيادة الوطنيين هناك. ويظهر رأي فرنسا من خلال الوثيقة التي يرفعها الجنرال ماكسيم وايغان (Maxime Weygand) إلى الخارجية الفرنسية في 25 أفريل 1936:

«إنّ التنظيمات السياسية العشائرية التي تتألف من أربعة أحلاف عشائريّة: الحدّادون والخيّاطون والكلبيّة والمتاورة، والتي كان اعتمادنا عليها لتشكيل

---

(179) راجع: Archives du Ministère des affaires Etrangères, Levant, Syrie - Liban, 1930 - 1940, volume 510, document n! 124, p.114.

(180) Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Levant, Syrie - Liban. 1930 - 1940 volume 492, document n! 412, p.193.

العمود الفقري للاستقلال الذاتي، والتي يشكل زعماؤها أعضاء المجلس التمثيلي بدأت الآن تفقد قدرتها، كما أخذت الدعاية الوحدويّة الدمشقيّة تستقطب الزّعماء العشائريين الثانويين الطموحين. هذا إضافة إلى أنّ انتشار التعليم الابتدائي صار يهدّد الرّابطة الباطنية القديمة التي لم يعد جهازها الوعظي الساذج يرضي الأجيال الجديدة»[181].

ـ لما أيقنت النصيرية من تحقيق الاستقلال السّوري عرضت على فرنسا إلحاق الدولة العلويّة بلبنان لا بسوريا، وهذا يدل على حرص الفرقة على أن تكون ضمن مجموعة فِرَقية لا داخل جسم سُنّي غالب:

جاء في عريضة من المجلس التمثيلي النصيريّ إلى وزير خارجية فرنسا في 24 جوان 1936:

«نحن نرفض رفضاً قاطعاً أيّ اندماج بسوريا. نحن نطالب باستقلالنا تحت وصاية فرنسا (. . .) إنّنا متمسكون بشدّة بقرارنا بمقاومة الهيمنة السوريّة بكلّ السبل وحتى بالقوّة، وستكون فرنسا مسؤولة عن الدّماء التي ستسيل. وإن كان استقلالنا مستحيلاً دوليّاً، فإنّنا نوافق على التّباحث مع لبنان حول اتحاد يضمن استقلالنا الذاتي الكامل تحت حماية فرنسا»[182] إلا أن هذا لم يتم، وفي 10 جانفي 1937 أضحت الدولة العلوية محافظة من بين المحافظات التي تشتمل عليها الدولة السورية الحديثة وأبطلت الرّاية العلويّة الحاملة لقرص الشمس في محيط أبيض عليها.

كيف يمكن لهذه الفرقة بعد المجاهرة بالمعاداة، والنزعة الاستقلالية أن تنتسب من جديد إلى كيان الدولة السّورية الحديثة؟ وكيف يمكن لعقائدها أن ترتبط بالعقيدة السّنية الغالبة، وكيف يمكنها أن تشرّع لوجودها داخل مؤسّسات المجتمع السوري وداخل سيادة الدولة الحديثة؟ وكيف تستطيع أن تتبنّى الحرية الوطنيّة والنضال من أجل الاستقلال بعديّاً؟

---

(181) راجع Ibid, vol: 515 p.206

(182) Ibid, Volume, 493 p.8

تمثل كل هذه الأسئلة مشاكل وجوديّة حقيقيّة أضحى واجباً على الفرقة حلّها بسرعة، وهو ما تمثله في حياتها إشكاليّة الدولة السوريّة الحديثة.

نكتفي في هذا المقام ببيان ملاحظتين نبني عليهما تحليلنا لعقائد النصيرية وسيرتها في المجتمع السوري الحديث في الأبواب اللاحقة. وتتعلق الملاحظة الأولى بالوعي الجديد الذي اكتسب أبناء الفرقة المحْدِثون. وتهمّ الملاحظة الثانية الوضع الجغرافي الذي قد يكون عاملاً مهمّاً في فهم سيرة الفرقة حديثاً.

الملاحظة الأولى: في الوعي الجديد عند النصيرية المحدثين.

تشير أعمال حنّا بطاطو[183] وكذلك ماكلورين[184] وغيرها إلى ظاهرة انتشار أبناء النصيرية في المؤسسة العسكرية السورية، والانتساب بكثافة إلى الكليات الحربية. ولعل الذي شجع عليه هو عمد فرنسا منذ فترة الانتداب إلى تجنيد أبناء الفرقة واستعمالهم في خدمة أمنها في بلاد الشام. ويظهر أن النصيرية أقبلت على المؤسسة العسكرية الفرنسية لسببين أوّلهما: تحقيق المناعة الذاتية، والثاني: استصحاب السيادة الفرنسية والإغراق - عمليّاً - في موالاتها والانتساب عضويّاً إلى سلطتها. فرسخت سنّة العسكرة بين أبناء الفرقة.

وقد زاد من أهمية الانتداب الفرنسي لأبناء النصيرية إعراض غالبية السنّيّن السوريين عن تقديم أبنائهم للخدمة العسكرية الفرنسية للتنافر البادي في نظرهم بين عقيدة المحتلّ والإسلام.

إلاّ أن هذه الظاهرة وإن كانت مشهورة، فإنها تستند في نظرنا إلى أصل متقدم هو إحساس أبناء الطائفة النصيرية المحدثين باختلافهم عن سلفهم، وبوجود قيم حديثة يبدو الخطاب النصيري التقليدي عاجزاً عن تمثلها. وقد اكتسب الشباب النصيري هذا الموقف من انتشار التعليم والقيم الجديدة التي

(183) راجع H. Batatu, Some Observations on the social Roots of Syria's Ruling Military Groups and the causes of its Dominance, in. Middle East Journal n! 35 (Summer 1981), pp. 331 - 44.

(184) راجع: Mc Laurin, R.D. Syria from 1949 to 1954 in, M.E.J. (April, 1980).

حملتها البرامج في ثناياها. ونشأت بين الشباب منافسة للسلطة الدينية الراسخة، واكتشفوا أنه عليهم تحقيق سيادة أخرى بغير المرجعية الدينية التقليدية. ونظنّ تقي شرف الدين قد أدرك ذلك تماماً حين قال:

«شهدت الفترة صعود جيل جديد نشأ في ظلّ الوجود الفرنسي، وكان في تماس معه. وكان عليه أن يتخطّى الزعامات التقليدية للفرقة لإدراكه لطبيعة التحوّلات السياسيّة بالنسبة إلى كلّ من سوريا وفرنسا والتطوّر النوعي في العلاقة بينها (. . .) ومن جهة أخرى فإنّ هذا الجيل الجديد كان أقدر على التعامل مع الأوضاع الجديدة من الزعامات التقليدية التي كانت بطبيعتها متمسكة بالأساليب التقليدية»[185].

وهذا ما أشارت إليه رسالة الجنرال وايغان (Weyggand) ومن عباراتها:

«إنّ انتشار التعليم الابتدائي صار يهدّد الرابطة الباطنية القديمة التي لم يعد جهازها الوعظي الساذج يرضي الأجيال الجديدة»[186].

بهذا الوعي الجديد سيتجه الجيل النصيري الجديد إلى المؤسسات العسكرية على وجه الخصوص، ولكنّهم أيضاً سيتجهون إلى المؤسسة الحزبية، وسيدركون تمام الإدراك أن الارتفاع عن العصبية الدينية التزاماً بمذهبية قومية هو السبب المجدي في تحوير نظام التوازن الاجتماعي ـ الديني بين أقليّة علوية وأكثرية سُنّية.

الملاحظة الثانية: في الوضع الجغرافي ـ البشري.

يمكن إجمال ذلك في الجدولين التاليين، ويهمّ الأول توزيع الأراضي حسب الاستعمال في محافظتي اللاذقيّة وطرطوس. وتشمل المحافظة الأولى: الحفّة وقَرْدَاحَة وجبْلَة؛ وتشمل محافظة طرطوس: بانياس وشيخ بدر وقدموس وصافيتا، وهذه كلها مجمل الأراضي النصيرية تقريباً ويتعلّق الثاني بإحصاء النصيرية في الفترة التي تعنينا.

---

(185) راجع تقي شرف الدين، النصيرية، بيروت 1983، ص 97 ـ 98.

(186) راجع ما سبق.

الجدول الأوّل

توزيع الأراضي حسب الاستعمال سنتي 1979 و1994 بآلاف الهكتارات

الأرض / المحافظة	أراض قابلة للزراعة							غير قابلة للزراعة				
	أراض مستثمرة			سبات	المجموع	غير مستثمرة	المجموع	أبنية ومرافق عامة	مستنقعات وبحيرات	أراض صخرية ورملية	المجموع	مروج ومراع
	سقي	بعلي	مجموع									
1979												
اللاذقية	20	78	98	–	98	–	98	10	2	24	36	10
طرطوس	19	111	130	–	130	–	130	9	1	18	28	1
1994												
اللاذقية	32	68	100	–	100	13	113	15	2	9	26	5
طرطوس	23	93	116	–	116	–	116	22	2	16	40	4

المصدر: الجمهورية العربية السورية. رئاسة مجلس الوزراء المكتب المركزي للإحصاء، المجموعة الإحصائية لعام 1995 الجدول عدد 7/4، ص 105.

الجدول الثاني

نسبة توزّع سكان سورية حسب العقيدة الدينية سنة 1945[1]

المحافظة	علويون	دروز	شيعة إسماعيلية	روم أرثوذوكس	مسيحيون آخرون	أرمن	يزيدية ويهود	سنيون
حوران	0,4	-	-	2,6	4,4	0,1	-	92,5
دمشق	0,7	2,5	0,1	3,9	4,7	3,2	2,2	82,7
حلب	0,3	0,2	1,0	1,1	4,3	8,9	1,8	82,4
الجزيرة	0,1	-	0,2	0,2	22,4	6,8	2,4	67,9
حمص	10,4	-	1,3	9,4	11,2	1,4	-	66,3
حماه	9,5	-	13,2	11,0	1,3	0,4	-	64,6
اللاذقية	62,1	-	1,8	12,8	3,1	1,3	-	18,9
جبل الدروز	-	87,6	-	5,7	4,2	0,7	-	1,8
المجموع	11,5	3,0	1,5	4,7	5,2	4,2	1,2*	68,7
	335 454	89 796	42 757	140 832	152 769	121 310	33 167	2 033 734
المجموع العام	819,949,2							

* عدد اليهود: 30,309؛ عدد اليزيديّة: 2,858

(1) Gabriel Baer, Population & Society. in the Arab East. London 1964 p.109.

المصدر: الجمهورية العربية السورية، وزارة الاقتصاد الوطني، دائرة الإحصاء دمشق 1952 ص 20.

ويمكّن الجدول الأول من استنتاج ما يلي:

* إن أغلب المزروعات بعلية، وهو ما يدلّ على نشاط فلاحي تقليدي ذي مردود ضعيف جملة إذا ربطناه بالمناخ ونسبة الخصوبة.
* تبدو كل الأراضي القابلة للزراعة مستثمرة، ولا وجود لأراض في حالة سبات، وهذا من أسباب تناقص المردود الفلاحي أيضاً وإرهاق الأرض سنوياً.
* تعتبر الأراضي غير القابلة للزراعة وفيرة، وهو ما يسبّب أيضاً صعوبة طبيعية إضافية.

والخلاصة أنّ الأراضي النصيرية الأساسية متمحّضة بحكم طبيعتها للنّشاط الفلاحي، ولكنّه نشاط على الأظهر تقليديّ، تقيّده العوامل الطبيعيّة من ناحية والأسباب المناخية من ناحية أخرى. ويزداد الأمر خطورة إذا علمنا ممّن سألنا - أن ملكية هذه الأراضي القليلة إنّما تعود إلى بعض البيوتات حيث تكون المرجعية الدينية النصيرية إمامة الجماعة في تلك النواحي، وبهذا تصبح الأرض على بعض الوجوه ملكية دينية.

إن هذا الوضع الفلاحي الاقتصادي البائس هو الذي سيدفع إلى جانب غيره من الأسباب إلى تمكين بعض من القيادة السورية من أراض فلاحية شاسعة مثل منطقة الغاب، وإشاعة التأميم والاشتراكية في الملكية، والإقبال بهذه الحجة على انتزاع الأراضي من أصحابها. وهو جزء من مشروع أشمل يتمثّل في تأميم المؤسّسات الصناعية والتجارية[187].

وعلى الرغم من صعوبة الإطار الطبيعي، فإنّ النصيريّة قد بقيت بكثافة في مناطقها التقليدية، محافظة هناك على نواة صلبة وكيان راسخ دون أن تنسى

---

(187) Gubser, Minorities in Power: The Alawites of Syria" in Mc Laurin (ed). The political Role of Minority Groups in the Middle East. N.Y. 1979, p.17.

ضرورة الانتشار في النواحي الأخرى من البلاد، وهو ما يشير إليه الجدول الثاني في توزيع السكان.

يمكن أن نلاحظ من معطيات الجدول الثاني ما يلي:

* يمثل أهل السنة النسيج العام للمجتمع في سوريا في حين تبدو الفرقة العلوية أهم أقلية بين سائر الفرق والجماعات الدينية الأخرى ولئن بدا وجود السنيين في جميع المحافظات، فإن كثافة العلويين تبدو خاصة في الأراضي التقليدية التي سكنتها وهي مناطق اللاذقية وحمص وحماه. وهذا يدلّ على أنّ هجرة النصيرية عن أراضيها بطيئة بسبب العلاقات العدائية مع أهل السنة وضعف الموارد الاقتصادية.

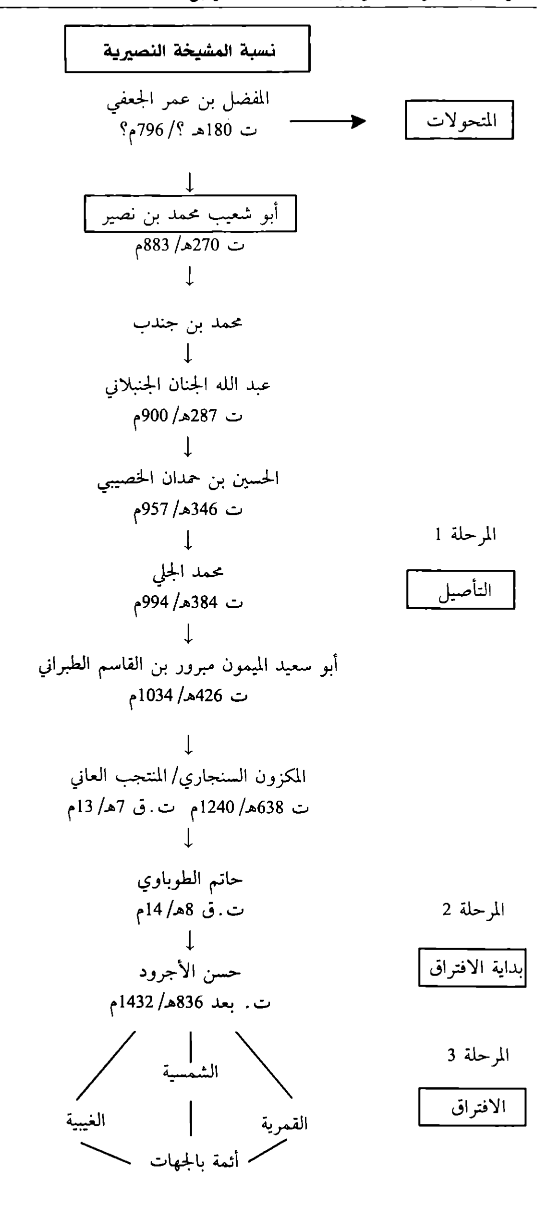
* لا نستبعد أن يكون العلويون الساكنون في غير أراضيهم التقليدية مثل محافظة دمشق أو حلب أو الجزيرة هم من أهل المهن غير الفلاحية في حين يبدو أغلب العلويين في أراضيهم فلاّحين.

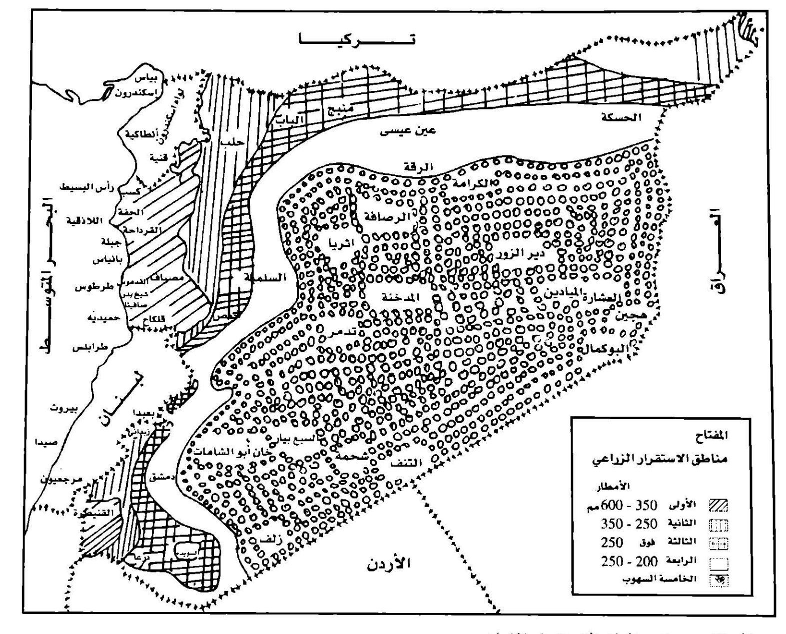
* يبدو أن العلويين لا يجاورون الدروز في الإقامة إلاّ في محافظتي دمشق وحلب، وهذه علامة على الضغائن العقيديّة القديمة واستمرارها في الاجتماع. بينما يجاور العلويون الإسماعيلية وأهل السنّة على الرغم من العداء التاريخي بينهم. والسبب أن الإسماعيلية كانت دائماً متغلغلة في الأراضي النصيرية أو القريبة منها. وهذا ما سيولّد المناظرات الدينية، ويمكّن من فهم أفضل للعقائد النصيرية، والتشريعات التي ينظمون بها اجتماعهم داخل محيط معاد أو مخالف.

* تبدو نسبة المسيحيين الأرثوذوكس عالية في محافظات حماه وحمص واللاذقية، وهي المحافظات التي تكثفت فيها النصيرية ومثل هذا الجوار إلى جانب أسباب تاريخية أخرى، سيحقق انفعالاً بالعقائد المسيحية، وفعلا فيها على حدّ سواء. ولعل ما كان بين النصيرية والمحيط المسيحي، على عهد الطبراني وقبله، هو الذي يسرّ الحياة على المسيحيين اليوم والعيش بين العلويين دونما خلاف شديد وعداء ظاهر.

إنّ هذا التوزّع السكّاني على النواحي السورية بما يناسب تحقيق المعاش وصلاح الاعتقاد لن يتغيّر بنيويّاً لاحقاً، وإنّما سيتدعّم أكثر بتسديد أبناء العلويين بشتى الأسباب الاقتصادية والإدارية والعقارية، وهو ما سنحلله وفي الأبواب القادمة.

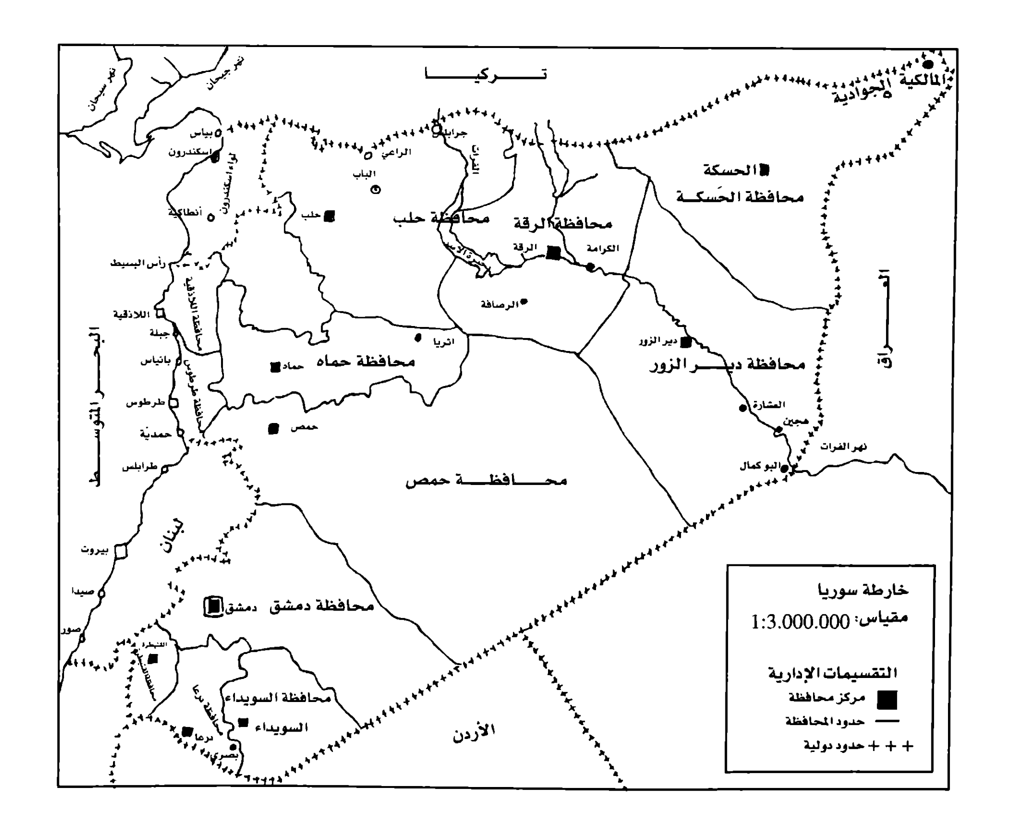
إلاّ أنّنا لن نظفر دائماً بإحصاء طائفيّ مفصّل لمنافرته للعقيدة القومية، وسيكون الحديث عن المواطن العربي السوري حديث إجمال لا تفصيل وذلك إغراقاً للأقلية في العموم بل إغراقاً للدين والتوحيد في العقيدة النصيرية، وهو ما تنصّ عليه مصنّفات الفرقة التي يجب الآن تقديمها.


نسبة المشيخة النصيرية
المفضل بن عمر الجعفي
ت 180هـ ؟/ 796م؟
المتحولات
أبو شعيب محمد بن نصير
ت 270هـ/ 883م
محمد بن جندب
عبد الله الجنان الجنبلاني
ت 287هـ/ 900م
الحسين بن حمدان الخصيبي
ت 346هـ/ 957م
المرحلة 1
محمد الجلي
ت 384هـ/ 994م
التأصيل
أبو سعيد الميمون مبرور بن القاسم الطبراني
ت 426هـ/ 1034م
المكزون السنجاري/ المنتجب العاني
ت 638هـ/ 1240م ت. ق 7هـ/ 13م
حاتم الطوباوي
ت. ق 8هـ/ 14م
المرحلة 2
حسن الأجرود
ت. بعد 836هـ/ 1432م
بداية الافتراق
الشمسية
المرحلة 3
الغيبية
القمرية
الافتراق
أئمة بالجهات



خارطة سورية: مناطق الاستقرار الزراعي

المصدر: الجمهورية العربية السورية ـ رئاسة مجلس الوزراء ـ المجموعة الإحصائية لعام 1995، ص 23



تركيا
البحر المتوسط
العراق
الأردن
لبنان
نهر سيحان
نهر جيحان
بياس
اسكندرون
لواء اسكندرون
أنطاكية
رأس البسيط
اللاذقية
جبلة
بانياس
طرطوس
حمدية
طرابلس
بيروت
صيدا
صور
حلب
الباب
الراعي
جرابلس
محافظة حلب
محافظة الرقة
الرقة
الكرامة
الرصافة
الحسكة
محافظة الحسكة
المالكية
الجوادية
اثريا
حماه
محافظة حماه
حمص
محافظة حمص
دير الزور
محافظة دير الزور
العشارة
هجين
نهر الفرات
البو كمال
دمشق
محافظة دمشق
القنيطرة
محافظة السويداء
السويداء
درعا
بصرى
خارطة سوريا
مقياس: 1:3.000.000
التقسيمات الإدارية
مركز محافظة
حدود المحافظة
+ + + حدود دولية

الفصل الثاني

في التّعريف بنصوص النّصيريّة

تعتبر أعمال كاتافقو (Catafgo) ودوسو (Dussaud) وماسينيون (Massignon) وأكبر ضيائي من أهمّ المداخل إلى كتب النصيرية المخطوطة والمنشورة[188]. ونقل بدوي إلى العربية مقال ماسينيون مع بعض الإضافات المفيدة في مذاهب الإسلاميين، ج2، ص ص. 427 ـ 506.

ويبدو من النّصوص ما هو منحول تدّعيه الفرقة وما هو مرجّح مظنون وما هو موثوق بشهادة الرجال. والنصوص المنحولة المدّعاة هي المنسوبة إلى المفضل بن عمر الجعفي يرويها عن جعفر الصّادق أو الرضا[189].

وقد حرصنا على ذكر المنحول كغيره من المظنون لادّعاء الفرقة أن تلك

---

(188) راجع: - Catafgo, Lettre au Président de la Société Asiatique in. 7éme série. T. VIII J.A. (1876), pp 523 - 525; Dussaud, Histoire et Religion des Nosairis. Paris 1900. pp. XIII - XXIII; L - Massignon, Esquisse d'une Bibligraphie Nusayrie, in OPERA MINORA, Paris P.U.F. 1969 pp. 640 - 649;

علي أكبر ضيائي، فهرس الفرق الإسلامية، المصادر العامة. المصادر العلوية. ط1. بيروت. دار الروضة 1992م ـ 1412هـ. ص ص 69 ـ 145.

(189) راجع: Ivanow, Ismaili Literature, Teheran, 1963. p.101

المصنّفات من كتبها. وقد رتّبنا النصوص ترتيباً تاريخيّاً تتبّعاً لتشكل المقالة وتحوّلها. وتشمل النصوص القديمة في عبارتنا مجمل النصوص حتى القرن 9 هـ/ 15م.

1 ـ المفضل بن عمر الجعفي (ت. 180هـ/ 796م)

أ ـ كتاب الأسُوس[190]

مخطوطة المكتبة الوطنيّة بباريس عربي 1449 ورقة 1أ ـ 79أ. والكتاب جملة من المسائل رواها المفضّل بن عمر الجعفي عن الإمام الرضا (ت203هـ/ 818م) في بابي التوحيد وخلق الكون وما فيه. وعلى الرغم من تداخل المسائل فإنّه يمكن استخراج مقدّمة ومحورين:

ـ **المقدّمة** (ورقة أب ـ 4ب): وفيها أن كتاب الأسوس هو كتاب الحكمة الذي أوحى به الله إلى سليمان بن داود في معرفة الله على أيّ وجه تكون، ومعرفة الحجب والنقلة والسماء وظهور الأنبياء للعام والخاص. ولمّا كان ذلك أصل المعارف سُمّي الكتاب كتاب الأسوس (2أ). وقد حفظه الإمام الرضا، ثمّ أبانه لمّا سأله المأمون عنه (4أ ـ ب).

والمحور الأول في التوحيد، ويتضمّن أربع مسائل، تتعلّق الأولى بماهية الله (4ب ـ 10ب) واسمه (42أ) وبما يريد الله من خلقه وبما يريد الخلق منه (46ب)؛ والثانية برؤية المخالفين لربّهم وهو لا يدرك بالأبصار (10ب)؛ والثالثة بظهور الله في الأنبياء، ومختلف العبادات (10ب ـ 16ب)، وظهوره في الأوصياء، وحلوله في سائر الحيوان (48ب ـ 49أ)؛ وتتعلق المسألة الرابعة بأنواع الأجسام وحقيقة الجوهر، والإرادة، والصفات، والقدرة وتصوّر الملائكة.

---

(190) في كاتافقو، عدد 8، ودوسو، عدد 3؛ وماسينون، 3 بعنوان كتاب. الأسوس (K. al - Asûs)، ونقله بدوي، كتاب الأساس؛ وضيائي، 19.

ـ **وفي المحور الثاني** مسألة في خلق آدم وهبوطه إلى الأرض، وإقرار بأن الله خلق الخير قبل الشرّ لحكمة، ثمّ إنّه احتجب في الدهور وجعل لكل حجاب من الحجب السبعة آدم، جعل ذلك على عدد الأيّام. وخلق الله آدم ليعلّم الملائكة القول والتسبيح (27ب)، وكذلك علّم الناس الولادة والقتل بما أجرى بينهم (28ب ـ 29أ). فإذا ما صاروا إلى الإيمان كانوا في الآخرة أرواحاً لا أبدان لها، تماماً كما كانوا عند خلقهم (33أ). ثم إنّ الله يظهر للخلق بالإنسانية، لأنّه يخلق من كلامه صورة، ومن روحه صورة، ومن نوره صورة، ومن إرادته صورة، هي كلّها اثنتا عشرة صورة يخاطب خلقه منها (35أ). والأنبياء هم عدل الميزان ولسانه (36/ب). وفي المحور أيضاً سؤال عن ساعات الليل والنهار (63أ)، وعن النجوم والأيام الدائرات (62أ).

ويختم النص بوصية في معرفة الله التي لا عوض عنها (74أ)؛ وفيها أيضاً تحذير من التكذيب لأنه أصل الإنكار والمسوخية (77أ)، وحثّ على كتمان الإيمان (77ب).

والمفيد من هذه القضايا أنها تدلّ على تصور الذات الإلهية، وصفة تكوين الخلق، وكيفية المعاد. وفي هذه المسائل مشابهة صريحة لما جاء في كتاب «الهفت الشريف» وكتاب «الصّراط»، وهو ما يدل على انتساب هذه المرويات إلى نفس الرؤية الاعتقادية.

ب ـ كتاب الإهليلجة[191]

ورد هذا الكتاب ونشر ضمن «بحار الأنوار» للمجلسي. ط3. بيروت 1403هـ/ 1983م، ج3 ص ص 152 ـ 198. وليس «الأهليلجة» هو نفس كتاب

(191) ذكر في إقبال، معالم العلماء، طهران 1353هـ/ 1934م ص 110 عدد 809 وذكره هالم (Halm) في قائمة الكتب المنسوبة إلى المفضل، عدد 16، راجع Halm. Das "Buch der Schatten" in Der Islam. Band 55,2 (1981) p.222 ولم يذكره دوسو ولا ماسينيون ولا ضيائي.

«التوحيد» المنسوب إلى المفضّل[192] أيضاً، وينسب الكتاب أيضاً إلى أبي جعفر حمدان بن المعافى الصبيحي (ت. 265هـ/ 878م)[193].

وخبر الإهليلجة أن المفضّل كتب إلى الإمام الصادق يعلمه بما شاهد من إلحاد بعض الأقوام ويطلب منه الردّ عليهم. فكان ردّ الإمام في التوحيد بتدوين ما جرى بينه وبين طبيب هنديّ دهريّ أنكر الإقرار بأن الله صانع الكون؛ ورفض أن يكون غير الحواس طريقاً إلى اليقين. والإهليلجة ثمرة شجرة يعرفها أهل الهند خاصة ويُعالجون بها أنفسهم، وقد اشتهر بها هذا الحديث في التوحيد لمناظرة جعفر الصادق بها، في الاستدلال على وجوب الإقرار بحكمة الصانع.

والمسائل التي ناظر بها جعفر الصادق لا تدلّ البتّة على الغلوّ، ولا نجد فيها ما يدلّ على عقيدة النصيرية.

ويغلب على المناظرة احتجاج عقلي صرف، فلا نجد استشهاداً بآية قرآنية واحدة، وإن بدت العبارات القرآنية جليّة أحياناً على لسان الإمام مثل قوله: «. . . أخرج الله منها حبّاً وعنباً وقضباً وزيتوناً ونخلاً، وحدائق غلبا، وفاكهة وأبّا. .» ولا نجد أيضاً أثراً نبويّاً واحداً. والسبب أنّ المقام يقتضي مناظرة واحد من غير أهل الملّة.

ويلفت في المناظرات مقالتان نجد لهما اطراداً في عقائد النصيرية:

1 ـ القول باتصال أطراف العناصر والمخلوقات في الكون ببعضها (ص 189 ـ 190)، وستطوّر النصيرية هذه الرؤية لتجعل منها أساس وحدة الكون وحركة المخلوقات داخله في المسوخات وغيرها.

---

(192) ظن ذلك بروكلمان راجع: G.A.I. SI, 104

(193) هو مولى جعفر الصادق، وروى أيضاً عن الرضا وإليه ينسب أيضاً شرائع الإيمان. راجع رجال النجاشي. ج1. ص 331. عدد 354.

2 ـ مسألة أسماء الله، وتَسَمِّي الخلق بها (ص195)، وهي تمام ما ورد في بعض المسائل من كتاب الأسوس (67ب)، ولئن وردت الإجابة في مناظرة الصادق مختلفة عمّا جاء في كتاب الأسوس، فإنّها تطرح في الأصل إشكالية الاسم والجوهر في الإبانة عن ماهية الله.

ج ـ توحيد المفضّل:

يذكر كاظم باقر المظفّر سنة 1955م أن هذا الكتاب قد طبع سبع مرّات منها طبعة مصر على الحجر، وطبعة النفاسة بإستنبول والجوائب المصرية وطهران والهند والآداب ببغداد، والحيدرية بالنجف؛ ولم نتمكّن من الاطّلاع على كلّ هذه الطّبعات، ونجهل بالفعل تواريخها. ونظن مع ذلك أن الطبعة الحيدرية بالنجف كانت سنة 1949م فيما يُفهم من عبارة المظفّر، إلا أنه أغفل ـ حين ذكر هذه الطبعات ـ طبعة صدرت عن المطبعة العلمية بحلب في 29 شعبان سنة 1346هـ/ 1928م تحت عنوان «الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير»؛ وقد نسبه المحقق محمد راغب الطباخ إلى الجاحظ (ت. نحو 255هـ/ 868م).

ثم طبع الكتاب ثانية بالمطبعة الحيدرية بعناية كاظم باقر المظفّر بالنجف سنة 1375هـ/ 1955م، ثم نشر بالنجف عن مكتبة النجاح سنة 1383هـ/ 1963م تحت عنوان «من أمالي الإمام الصادق (ع). وهو شرح ما أملاه الإمام (ع) على تلميذه المفضل بن عمر الجعفي» بتحقيق محمد الخليلي وشرح مستفيض بلغ الكتاب به أربعة أجزاء، وأعيد طبعه بالمطبعة نفسها سنة 1384هـ/ 1965م.

والكتاب منشور أيضاً ضمن بحار الأنوار للمجلسي، ج3، ص ص 57 ـ 151 تحت عنوان: «**الخبر المشتهر بتوحيد المفضّل بن عمر**».

يتّضح من طبعات الكتاب اختلاف في العنوان. فهو مرّة توحيد المفضّل، وهو مرة أخرى كتاب التوحيد، وهو في تحقيق الطباخ «الدلائل والاعتبار على الخلق» وهو في تحقيق الخليلي «من أمالي الإمام الصادق» وهو عند آغابزرك في الذريعة إلى تصانيف الشيعة «كنز الحقائق والمعارف». والثابت أننا لا نجد

ذكراً لهذا الكتاب في رجال النجاشي[194]، ولا في رجال الطوسي ولا في رجال الكشي. وهو ما دعا إيفانوف (Ivanow) إلى اعتباره منحولاً، مختارة أجزاؤه من كتب كثيرة[195].

وليس الاختلاف في نسبة الكتاب إلى المفضّل باعتباره راوياً عن جعفر الصادق بأقلّ من اختلاف الناس في عنوانه. فقد سبق أن ذكرنا نسبة الكتاب إلى الجاحظ، وكأنَّ الذي حمل على هذا التقدير أسلوب المناظرة في الكتاب، وهو أسلوب ينعدم فيه التعويل على الأثر، والآيات المنزلة، ويستند فيه الاحتجاج إلى المقدّمات المنطقية، والقياس، إلاّ أنّنا لا نجد في نصّ المرويات ما يشير إلى أصول الجاحظ في النظر؛ ولذلك نظنّ ما ذهب إليه كاظم باقر المظفّر صحيحاً وكذلك الخليلي من بعده. ويعزّ أن يكون الكتاب على حالته الرَّاهنة إسماعيليّاً وإن أضاف إليه أهل تلك الفرقة من الزيادة ما يوهم بأنَّه من أصولهم، لأنّ من راجع الموسوعات الشيعية مثل «بحار الأنوار» عَلِم الأصل من المضاف[196].

وكتاب التوحيد خبر رواه محمد بن سنان (ت. 220هـ/ 835م) عن المفضّل، يذكر ما سمعه من الإمام الصادق في الاستدلال على وجود خالق صانع، وردّه على المعطّلة والدهرية. ويمكن تقسيم نصّ الخبر إلى:

- مقدمة تتضمن ما دار بين المفضل وابن أبي العوجاء عن أمر الخلق

---

(194) نجد عند النجاشي كتاب «فكّر [هكذا]، كتاب في بدء الخلق والحث على الاعتبار». وقد ذهب كاظم باقر المظفّر إلى أن «كتاب فكّر هو الاسم الذي اصطلحه النجاشي لكتاب التوحيد». (راجع توحيد المفضل. ص 7).

(195) Ivanow, Ismaili Literature, Teheran, 1963, p.101.

(196) يظهر الفرق جلياً بين متن الخبر في توحيد المفضّل كما ورد في بحار الأنوار للمجلسي، والنص الذي حققه كاظم باقر المظفّر. ونبّه في خاتمة فاتحته إلى أنه راجع النسخة الخطية من كتاب التوحيد التي بيد الأستاذ الأعرجي، ووجدها خالية من تلك المقدّمة والزيادات الاسماعيلية. (راجع توحيد المفضّل. المقدمة ص. 31 ـ 32) ولسنا ندري بعد هذا لماذا أصرّ هذا المحقّق على إيراد ما ليس من المتن.

والصانع وجريان الكون بتدبير حكيم. وقد نحا ابن أبي العوجاء منحى أهل الإهمال ممن رأى لا صنعة ولا تقدير فهرع المفضل إلى الإمام الصادق مستنجداً وقد أعجزه الردّ على الدهري حين قال له: «إن كنت من أهل الكلام كلّمناك، فإن ثبتت لك حجَّة تبعناك، وإن لم تكن منهم فلا كلام لك. (. . .) وإن كنت من أصحاب جعفر بن محمد الصادق (ع) فما هكذا يخاطبنا»[197].

- المجلس الأول، وفيه استدلال على حكمة الصانع والمدبّر من تكوين الإنسان وتركيبه.
- المجلس الثاني، وفيه يسرد الإمام الدليل على الخالق من هيئة الحيوان وحياته.
- المجلس الثالث، وفيه يضرب من أحوال الكائنات الطبيعية شاهداً آخر على حكمة الصانع.
- المجلس الرابع، وفيه حديث الإمام عن الآفات التي اتّخذها أهل التعطيل ذريعة لردّ الخلق والتقدير.

ويختم الإمام مجالسه الأربعة بوصية المفضل أن يحفظ ما سمع ويتفكر فيما علم ويعتبر منه على حكمة الصانع، ووعده الإمام بأن يلقي إليه من علم ملكوت السماوات والأرض ومن عجائب خلقه الدّالة على قدرته وحكمته في إبداع الخلقة وإتقان الصّنعة وأصناف الملائكة[198].

ليس في هذه المجالس ما يتعلق صراحة بالعقائد النصيرية، ولا بالغلوّ الشيعي، ويبدو متن الكتاب مماثلاً لِمَا جاء في الإهليلجة.

ولا ننكر مع ذلك ورود إشارة هامة تتصل بالعقيدة النصيرية، إذ ورد في حديث الصادق عن الشعر ينبت في وجه الشاب:

---

(197) راجع من أمالي الإمام الصادق (ع). تحقيق وشرح الخليلي، ج1. ص 25.

(198) المصدر نفسه، ج4 ص 136 ـ 141.

قال المفضّل: «فقلت يا مولاي، فقد رأيت من يبقى على حالته ولا ينبت الشعر في وجهه، وإن بلغ الكبر فقال (ع): ذلك بما قدّمت أيديكم وإن الله ليس بظلام للعبيد»[199].

ويعلّق الشارح محمد الخليلي: «ممّا قدّمت أيدي الآباء والأجداد لأبنائهم من جناية ارتكاب الموبقات، فظلموا أنفسهم وعقبهم نتيجة تعاطي الزنا أو العادة السرّية أو الإفراط في الشهوات..» وهذا أصل مبدأ التناسخ في العقيدة النصيرية.

ويبدو في المرويات أيضاً إلحاح على الآخرة وإشارة صريحة إلى البعث، وليس في العقائد النصيرية التي ستتبلور مع الخصيبي خاصّة إشارة إلى هذا، وإنّما يتركز مبدأ العدل الإلهي على المجازاة بالتناسخ والأدوار.

ثمّ إن الإمام الصادق قد وعد في خاتمة مجلسه الرابع أن يحدّث المفضّل عن ملكوت السماوات وعجائبها.. ولو وجدنا في توحيد المفضّل إشارة مطّردة إلى ما يناسب العقائد في كتاب الهفت الشريف لقلنا ـ على الترجيح ـ: إن المجلس الخامس الذي سقط من كتاب توحيد المفضل هو «الهفت الشريف» لأنَّ فيه إخباراً عن ملكوت السماء وغير ذلك من خلق وهبطة وملائكة.

ولكن ذكر كاظم باقر المظفّر أنّه رأى هذا الجزء النّاقص وهو في ملكوت السماوات «مطبوعاً بتمامه في «تباشير الحكمة» فارسي. طبع بإيران سنة 1319هـ [1901م] من تأليف السيد ميرزا أبي القاسم الذهبي الشيرازي المتوفى سنة 1286هـ [1869م]» ويقول المظفّر معتذراً: «ولم يمكنا الوقت الضيّق من درس هذا الجزء والوقوف على أبحاثه بشكل دقيق». إلا أننا لم نطّلع عليه.

د ـ كتاب الصّراط[200]:

مخطوطة باريس، عربي 1449، ورقة 86أ ـ 182أ. وقد سقطت منه

(199) المصدر نفسه، ج1 ص 71 ـ 72.

(200) في كاتافقو عدد 16؛ وفي دوسو، عدد 5؛ وفي ماسينيون عدد 1، وفي ضيائي عدد

صفحتان هما 110ب و111أ. ناسخه يوسف بن الشيخ غريب بن الشيخ جابر، بقرية القليعة من نواحي صافيتا سنة 1206هـ/ [1791م]. وقد حقّقنا المتن وحلّلنا مسائله في بحث مستقل. ويمكن مع ذلك أن نضيف:

- ليس في سند الكتاب، ولا في متنه إشارة واحدة إلى ابن نصير، في حين نجد الخصيبي ضمن سلسلة السند دون أن يكون راوياً عن شيوخ النصيرية الذين نصّت عليهم سورة النّسبة.
- ليس في الكتاب إشارة إلى يوم القيامة، في حين نجد تأويلاً للنّار وشرحاً للكدر والأدوار والتناسخ. وهذه مقالة أساسية تعتاض بها النصيرية في باب العدل عن القيامة والبعث.

يبدو من مسائل الكتاب أنَّ المصنّف مختلف تماماً عن كتاب التوحيد السابق ويتمثل الاختلاف في أن أبواب الصراط تتعلق كلها برؤية اعتقادية غالية.

هـ ـ كتاب الهفت الشريف[201]:

حققه أولاً عارف تامر والأب عبده خليفة وأصدراه عن المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة 1960 في طبعة أولى[202]، ثم سنة 1969 في طبعة أخرى تحت عنوان «الهفت والأظلّة» وأعاد التحقيق مصطفى غالب ونشر الكتاب تحت عنوان «الهفت الشريف» عن دار الأندلس سنة 1964م.

---

154. وذكر ضيائي أن المخطوطة تعود إلى القرن 11هـ والصواب أنها تعود إلى القرن 13هـ. ووهم دوسو حين قرأ في السند «البزّاز [الرازي]: «البزاري (al - Bouzâri)، راجع Ristoire et Religion des Nosairis p. XVIII.

(201) في كاتافقو، عدد 1، بعنوان مختلف: «كتاب الهفت الكبير للإمام جعفر الصادق»؛ وفي ماسينيون، عدد 5، بعنوان كتاب الهفت، نقلاً عن سليمان الأذني في الباكورة ص 32، 59، 61. وذكره هالم (Halm) في المنسوبات إلى المفضّل، عدد 5، بعنوان كتاب الهفت (والأظلة) هكذا؛ وفي ضيائي، عدد 264.

(202) انظر مراجعة Denis Marchand, Kitab al - Haft Wal - Azilla attribué à Al Mufaddal al - Ja'fi... In. IBLA n 94 (1961 - II) p. 196 - 7.

والكتاب يدور على محورين متلازمين رغم أبوابه السبعة والستين وهما: مسألة خلق الكائنات بدءاً وتكويناً، وتنقّل المؤمنين والكفار في الأكوار والأدوار ومختلف الهياكل والقمصان. ويفيد المحوران في فهم صفة الاعتقاد والوقوف على نظام الكون، ومعرفة وجه الترقّي وإدراك كيفية الخلاص[203].

ولا يخفى ما لهذه المرويات من وطيد العلاقة بما جاء في كتاب الصراط إلى حد أننا نظن أن كتاب «الصراط» وكتاب «الهفت الشريف» قد خرجا من مشكاة واحدة، وأن «الصراط» أصل لِـ«الهفت».

2 ـ الحسين بن حمدان الخصيبي
(ت346هـ/ 957م)

أ ـ الترنيمات.

هي مقطّعات من شعر الخصيبي يترنّم بها المتعبّد في مواضع مختلفة من قُدّاس الإشارة، ذكرها سليمان الأذني في الباكورة، ص 42؛ 51 ـ 52 ـ والترنيمة الأولى تتركّب من ثلاثة أبيات على قافية الرّاء، يقرؤها الشيخ بعد الفراغ من تلاوة سورة الإشارة، والسجود، ومزج الخمرة. وفي الترنيمة إقرار بأنّ الحِكَم التي بثّها الخصيبي بين سائر المريدين هي من باطن العلم، وحقّ الديانة المأثورة عن سلمان.

ـ أما الترنيمات الثلاث الأخرى فيقرؤها الشيخ بعد سطر البخور (الباكورة ص 41 ـ 40)، ويختم بها صلاته. وتتعلّق الترنيمات الثلاث بتوحيد علي، وتعداد صفاته، والإقرار بالتعبّد له، والاستنجاد به لأنّه الخالق والمليك.

تفيد هذه الترنيمات في الوقوف على تحوّل النّص الشعري إلى جزء من النصوص شبه المقدّسة إن لم تعتبر مقدّسة أصلاً، وبها تُختم الصّلاة وتؤدّى العبادات.

---

(203) لقد عرّفنا بهذا الكتاب وحلّلنا مسائله في، «فلسفة التناسخ عند النصيرية من خلال الهفت الشريف للمفضّل الجعفي». في ابلا عدد 1963 (1/1989)، ص ص 107 ـ 127؛ س 164 (2/1989) ص 303 ـ 318.

ب ـ رسالة التوحيد[204]

مخطوطة باريس، عربي 1450. ورقة (42أ ـ 48ب). رواها أبو محمد علي ابن عيسى الجسري (ت. نحو 340هـ/ 951م)، عن الشيخ والمقصود به الخصيبي. وتدور الرسالة على مسائل كلّها في التوحيد يبيّنها الخصيبي من خلال قضيتين. وينصّ في آخر الرسالة على أنّه روى العلم فيها عن أبي عبد الله الجنّان (ت. 287هـ/ 900م) (47ب)، وهاتان القضيتان هما:

في الإسم والمعنى، وبيانه أن الله هو اسم للمعنى، والاسم هو الذي ظهر به الله للخلق لينادوه به؛ ولا ينفصل الاسم عن المعنى (43أ)؛ والاسم قديم في النور ظاهر لأهل الوجود (44ب). وأسماؤه الحسنى خمسة هي التي يذكرها المؤمنون في «اللهم»، وهي: محمد وفاطر والحسن والحسين ومحسن (44ب)؛ ومنزلة الاسم من معناه كمنزلة الروح من الحكمة، قديمة في المعنى (45أ).

ـ في ظهورات المعنى، ووجهه أن كل الظهورات ذاتية معنوية أبدية صمدانية (42ب)؛ والله ظهر للناس ليدركوه بالمشاهدة ولو ظهر بالنورانية ما قَدَروا على ذلك، ويراه أهل المراتب على قدر منزلتهم، وهو ممتنع عن النعوت والصفات (42ب ـ 43أ). والظهور عند البشر ظهوران: ظهور أفْراج [يقصد فروج]، وظهور مزاج. والظهور الأول كما في سطر الإمامة. أمَّا ظهور المزاج فمثل ظهوره بالباب؛ والخالق لا يمازج بشراً، وإنّما ينظر إليه أهل المراتب حسب درجتهم (43ب). وليس في ظهور الفُروج أبٌ وأمٌّ وأخٌ.. وإنّما هو نور ظهر من نور (43ب).

تفيد هذه المسائل في فهم شيء من التوحيد عند النصيرية وتبدو جملة المسائل موافقة لما جاء في كتاب الهفت الشريف؛ وسنجد في كتاب الأصيفر خاصة تعميقاً لهذه المسائل بالشرح والمناظرة، والاستشهاد بمنسوبات مطوّلة إلى محمد بن نصير.

---

(204) في ضيائي، عدد 107. أشار إلى نسخة حديثة بخط إبراهيم محمد الجعفري، سنة 1990م دون ذكر للمكان.

ج ـ كتاب الدستور وهو كتاب المجموع[205]

يضمّ كتاب المجموع ست عشرة سورة ذكرها سليمان مرتّبة في الباكورة السليمانية، وذيّل كلّ واحدة منها ـ عند الاقتضاء ـ بتفسير وجيز مفيد[206]؛ ونشرت هذه السّور ضمن الباكورة لأول مرة ببيروت سنة 1863م على حساب صاحبها، وبعناية المبشّر ر. ج دودس (R.J.Dodds). وأشار دودّس (Dodds) إلى حذف بعض العبارات النابية[207]. ثم تولّى ساليزبوري (Salisbury) ترجمة جلّ الباكورة إلى الانكليزية بما فيها السّور المجموعة، ونشرها في مجلة (J.A.O.S)، الجزء 8، (1866) ص ص 30 ـ 308. ثمّ نشر كتاب المجموع ر. دوسّو (Dussaud) في ذيل كتابه «تاريخ النصيرية وعقيدتهم» (Histoire et Religion des Nosairis) بباريس سنة 1900م، ص ص 181 ـ 198، مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية (ص ص 161 ـ 179). ونشر المجموع حديثاً ضمن كتاب الباكورة أيضاً عن دار لأجل المعرفة، ديار عقل بيروت سنة 1988، سلسلة «الأديان السرّية» عدد 7، وهي سلسلة يشرف عليها أبو موسى الحريري.

ولئن اهتمّ أوائل المستشرقين بكتاب المجموع وقرّروا أنّه أهم كتاب جامع لصلوات النصيرية وعقائدهم، فإن هذا الكتاب لا يزال يطرح قضايا خطيرة نجملها ـ دون ادّعاء حلّها ـ فيما يلي:

يبدو اتّفاق صريح أو سكوتي أحياناً على أن كتاب المجموع أو الدستور هو من تأليف الخصيبي. وقد ردّ هاشم عثمان هذا الرأي في الطبعة الأصلية من

---

(205) في كاتافقو، عدد 20؛ وفي دوسو، عدد 11، ص XIV - XV؛ في ماسينيون، عدد 24؛ في ضيائي،. عدد 220. وذكر سليمان الأذني في الباكورة أن المجموع هو كتاب الدستور، راجع ص 6 (لا كما ذكر ماسينيون)، 88، 92؛ وسمّي كتاب الدستور لأنه دستور الصّلاة عند النصيرية.

(206) راجع الباكورة، ص 7 ـ 34؛ والسورة التي لم تفسّر هي: 9، 15، 16.

(207) راجع: Edward salisbury, the Book of Sulaiman's First Ripe Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion. in J.A.O.S. Vol. 8 (1866) p.228.

كتابه «العلويّون بين الأسطورة والحقيقة»[208]. ونرى مثله أن نصوص بعض السّوَر تقطع صراحة بأنها وُضعت بعد الخصيبي مثل السوَر الثانية، والثالثة، والرابعة، والخامسة والحادية عشرة، والثالثة عشرة، لأنها تذكر صراحة الحسين ابن حمدان الخصيبي وتثني على قدره وجلاله.

ونرى ـ يقيناً ـ أنَّ نصوص السّور ـ موضوع كتاب المجموع ـ إنَّما وُضعت على التعاقب والتدريج ويمكن في الكثير من الأحيان أن نؤرّخ لها تأريخاً تقريبياً. والسّورة الثانية قد ألّفت بعد وفاة محمد بن علي الجليّ (ت. 384هـ/ 994م) بدليل خاتمتها؛ والسورة الثالثة قد أُلِّفت أيضاً بعد وفاة أبي سعيد الميمون بن قاسم الطبراني (ت. 426هـ/ 5 ـ 1034م) بدليل آخرها؛ والسّورة الرّابعة واسمها «النسبة» أُلّفت حديثاً لبيان طبقات العلماء والمشائخ الرواة، ونصّها بتمامه شاهد على ذلك؛ والسّورة الخامسة تدلّ في خاتمتها على تقديس الخصيبي، وهي موضوعة ولا شكّ بعد وفاته، وادّعاء الخصيبية ديناً؛ والسورة الحادية عشرة، واضحة التأليف ـ بإشارة نصّها ـ بعد الميمون الطبراني، وبداية الافتراق، حين قال البعض من النصيرية بظهور علي بن أبي طالب من عين الشمس، وأولئك هم الشمسية، مخالفو القمرية؛ والسّورة الثالثة عشرة قد ألفت بعد وفاة الخصيبي، وانتشار أتباعه في الآفاق بدليل نصّ السّورة؛ إذ المقصود بـ«الشيخ» فيها هو الخصيبي[209].

---

(208) نسب ضيائي إلى هاشم عثمان ردّه على من نسب كتاب المجموع إلى الخصيبي، وأحال على الصفحة 79 من كتابه «العلويون بين الأسطورة والحقيقة»، وأشار إلى أن الناشر قد حذف من الكتاب عند إعادة طبعه عدّة أجزاء. وعندما رجعت إلى طبعتي كتاب عثمان سنة 1980 وسنة 1985، لم أجد ما أحال عليه ضيائي. وهو ما يدلّ على الحذف بالفعل تماماً كما حدث لكتاب تاريخ العلويين لمحمد أمين غالب الطويل عند إعادة طبعه ونشره عن دار الأندلس. ولم أتمكّن من الحصول على الطبعة الأولى لكتاب عثمان، وإنّي لأجهل تاريخها. راجع ضيائي، المرجع المذكور، ص 132 ـ 133.

(209) راجع الباكورة، ص 17، كذلك ديوان الشامي للخصيبي. مخطوطة مانشستر عدد 452 MS ورقة 3أ قوله: «. . . على ما نظمه الشيخ رضي الله عنه وأرضاه».

ثم إننا لا نجد في المنسوبات الأخرى إلى الخصيبي مثل الهداية الكبرى خاصة ذكراً لهذه السور، في حين نجد ما يماثل الاعتقاد فيها في ثنايا الأشعار التي نظمها في الشامي والغريب كما سيأتي في بابه.

ونظن أن نسبة المجموع بتمامه إلى الخصيبي افتراض وقول لا تشهد عليه نصوص السّور؛ ولا تقطع به عبارة الأذني: «. . . وهذا [الخصيبي] عندهم أعظم من كلّ من كان بعده، وهو الذي أكمل صلاتهم»[210]. ونرجّح - مع ذلك - أنّ للخصيبي أثراً هامّاً في وضع بعض السّوَر، نعتقد أنها النواة في المجموع، وتلاحقت عليها سور غيرها يلحقها شيوخ الفرقة عمّن تفرّد من علمائهم، كالطبراني والجلي من قبله. وتلك النواة قد تكون اشتملت على السّوَر التالية: 1، 6، 7، 8، 9، 10، 14، 15، 16، لمناسبة ما جاء فيها مضامين الأشعار الخصيبية.

«هل يمكن اعتبار هذه السّور معارضة للقرآن؟ ليس في العدد الضئيل للسّور النصيرية أي ذليل في نظرنا، لأنّ ما نجهل أوفر ممّا نعلم. والأجدى أن ننظر في مسألة المعارضة من خلال نصوص السّور.

- **فالسورة الأولى** اسمها الأول، وترجمها ساليزبوري (Salisbury) إلى الإنكليزية بقوله (the Commencement)[211]؛ واقتفى أثره ر. دوسو (Dussaud) حين ترجمها إلى الفرنسية بعبارة: (Le Commencement). وقد استخلصا هذا المعنى من عبارة السورة في بدايتها: «أستفتح بأنّي عبد استفتحت بأوّل إجابتي. . .»[212]؛ وقد نميل إلى غير هذا الفهم، فنظن المقصود بـ «الأول» هو علي بن أبي طالب المؤلّه في هذه السورة، والمقصود بالأول هو الأوحد، ذلك ما يُفهم من دعاء أبي شعيب محمد بن نصير الوارد في متن السورة: «يا غاية الغايات، يا منتهى النهايات (. . .) يا من أنوارك منك تشرق ومنك تغرب،

---

(210) راجع المصدر السابق، ص 16.

(211) راجع Salisbury، المرجع المذكور ص 308.

(212) راجع الباكورة، ص 7.

ومنك بدت [يقصد بدأت] واليك تعود. . .»[213]. وإذا استقام هذا، فإنّنا نراه أقرب إلى السورة السادسة واسمها السجود، ونرجّح أن ما قاله المستشرقان أصحّ في الاعتبار، لأن الغاية من السورة الأولى طلب الهداية بالعقيدة النصيرية من علي بن أبي طالب، وبهذا تضحي السورة الأولى، مقابلة لسورة الفاتحة القرآنية وتذكّر بدايتها: «قد أفلح من أصبح بولاية الأجلح» بالآية الأولى من سورة المؤمنون (23).

- **وفي السورة الثانية** دعاء إلى علي بن أبي طالب، ذات الإله، وشرح للعقيدة فيه، وكشف عن المسوخيات شرحاً يذكّر بكتابي «الصراط» و«الهفت الشريف» والمقصود بأمير النحل، هو أمير المؤمنين[214]، ولا يتّضح في عبارة السورة قرينة واحدة دالة على معارضة النصّ القرآني. والسورة بتمامها دعاء؛ وكذلك الأمر في **السورة الثالثة** واسمها تقديسة أبي سعيد [الطبراني].

- **وتعتبر السورة الرابعة** وهي سورة النسبة هامَّة في الكشف عن نسب المشيخة والرواية في الدين، وليست بمتنها معارضة لأية واحدة من القرآن. والظن أنَّها ألّفت أيام الافتراق، لمنع الرواية في العقيدة عن غير الأصول التي عليها «الإجماع» وفيها «الاتفاق»، من باب ردّ الابتداع في الديانة.

- **أما السورة الخامسة** واسمها الفتح، فشأنها في معارضة النص القرآني صريح وتفصيله أن هذه السورة قد تضمّنت في بدايتها سورة النصر القرآنية بتمام آياتها. وأردف النصيريون عقيدتهم في عليّ الإله والباب والأيتام.. وهو ما يشير إلى نظام لا يذكر منه النصيريون شيئاً في هذا المقام.

- **وفي السورة السادسة**، سورة السجود ما يذكّر بسورة السجدة القرآنية (32) ولكنّنا لا نجد فيها غير دعاء إلى عليّ وتفصيل في وحدانيته، وصفاته، وتشعّب ذاته، وانفراده، وهو مماثل ما سبق في آيات التوحيد. أمّا المعارضة للنصّ القرآني، فلا أثر لها.

---

(213) راجع الباكورة، ص 7.

(214) تعني العبارة أيضاً أمير الملائكة.

- **وفي السورة السابعة،** سورة السلام، استهلال بالآية 79 من سورة الأنعام (6) القرآنية مع بعض التغيير، وتفصّل السّورة النصيرية في بقية المتن نظام الأوّل والباب والأيتام، ووجوه الاتصال بينهم، والتسليم على بعضهم بعضاً، وهو جانب آخر من غرض التوحيد.

- **وليس في السورة الثامنة** سورة الإشارة غير الإبانة عن الإيماء إلى استخلاف علي في غدير خم، ثم تفصيل في توحيد علي وصفاته، وتنبيه إلى عيد الغدير وفي هذا كلّه خلوّ من معارضة النصّ القرآني. وكذا الأمر في **السورة التاسعة** المسماة بالعين العلوية، فإنّنا لا نجد فيها غير دعاء إلى عليّ، مفيد في فهم عقيدة النصيرية في التوحيد. تبدو السورة منقوصة، بتراء.

ويتجلى في **السورة العاشرة،** سورة العقد إقرار بأن علي بن أبي طالب هو الله، وأن النار مثوى للكافرين والروضة جنة للمؤمنين، وفيها بيان للعرش. وليس فيها إشارة واحدة إلى معارضة القرآن، أما صورة العرش وحامليه فتحتاج إلى تحليل ضاف يكون في بابه.

- **وفي السورة الحادية عشرة،** سورة الشهادة، استفتاح بالآيات القرآنية: 18 و19 و53 من آل عمران (3)، واستشهاد أهل المراتب والحجاب والباب على أن المعبود هو عليّ بن أبي طالب، وأن الباب هو سلمان، وأنّ الذي شرع الدين هو الخصيبي، وفي الختام إبانة عن الدّين النصيري. والمذهب الخصيبي، والفقه الميموني.. وبهذا تستثمر الآيات القرآنية لتتمحض للعقيدة النصيرية.

- **وفي السورة الثانية عشرة،** سورة الإمامية إقرار بالعبودية لعلي وقول في التوحيد مماثل لما قيل في السورة السابقة، ولا معارضة للنصّ القرآني.

- **وفي السورة الثالثة عشرة،** سورة المسافرة استهلال بالآية القرآنية الأولى من سورة الحديد: 57. وليس بعد ذلك سوى إجلال للخصيبي وتلامذته المختصين حاملي الديانة النصيرية. ويناسب ما في السّورة ما ذكره سليمان الأذني عن الدعوة النصيريّة أيام الخصيبي في الباكورة ص 17.

ـ **وتعتبر السورة الرابعة عشرة،** سورة البيت المعمور، معارضة للقرآن، إذ استهلت بالآيات الستّ الأولى من سورة الطور القرآنية، ولما بلغت السورة ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَٰقِعٌ﴾ (52/7) استؤنفت العبارة النصيرية في توحيد علي وشرح البيت المعمور، بأنّ البيت هو محمد وأن سقفه أبو طالب، وأرضه فاطمة بنت أسد، في حين تكون أركانه محمداً وفاطراً والحسن والحسين، . . وفي هذا التأويل معارضة تامّة لأصل الحجّ وأحكامه كما جاءت في الإسلام.

ـ **وليس في السورتين الأخيرتين،** الحجابية والنقيبية ما يدلّ على معارضة للقرآن، لا في الأسلوب ولا في تأويل نصّ من نصوص الآيات.

والظاهر من كل هذه النصوص النصيريّة المقدّسة أنّها على الأغلب أدعية تمخّضت لتؤلّف شبه آيات تؤدّى بها العبادات والصّلوات خاصّة. ولا فائدة ـ في نظرنا ـ من عرضها على الآيات القرآنية لفساد العبارة الغالب على النصوص النصيرية.

أشار سليمان الأذني في الباكورة إلى ست عشرة سورة، وليس في عبارته ما يفيد قطعاً بأنّ المجموع لا يحتوي على غيرها. وإنّما ذكر تلك السّور في عبادة علي بن أبي طالب[215].

إلاّ أنّه يذكر سورة أخرى تعتاض بها المرأة النصيرية عمّا يصلّي به الرجال ويتلونه من السور المذكورة، وهي سورة رفع الجنابة. ونفضّل إلحاقها بالمجموع لأن الرجال ـ تماماً كالنساء ـ يتطهرون من الجنابة بتلاوتها[216] ـ وليست من السّور والأدعية الداخلة في الأعياد حتى تلحق بمجموع الأعياد.

وليس في هذه السورة معارضة للقرآن غير أنها تردّ تشريع الغسل والتيمم المعروفين. وبها عبارات نابية حذفت، وسألت عنهما من أثق به في حمص أيام مقامي بها سنة 1988م، فتحرّج، ثم شرح العبارة الأولى مبتسماً: «ترفع عنّي

---

(215) راجع الباكورة، ص 7.

(216) المصدر نفسه، ص 33.

هذه النجاسة من «كسّي» إلى رأسي»، ورفض أن يتمم العبارات الأخرى. والمرجّح عندي أن أشخاص الثلاثة غير المذكورين هم: أبو بكر وعمر وعثمان، وأن العبارة التي حذفت تأدّباً هي إحدى العبارات الدّالة على الفَرْجِ.

يبدو من هذه السّوَر أنها تدور على غرض أساسي هو الإقرار بألوهيّة عليّ، وتشرح صفاته وتجلياته شرحاً وجيزاً. ثم إنها أحياناً قليلة تبرز مسألة التناسخ من خلال الدعاء والتلبية، إبرازاً يدلّ على تأويل الجنّة والنار على غير المحامل القرآنية. وقد اتّصفت تلك السّور بالاقتضاب والإيجاز فسهل حفظها. وقد خلت بسبب هذا الإيجاز من تفصيل القول في الكفار والجدل، والتشريع للأتباع المؤمنين، وهو ما تضطلع به القداسات عندهم وكذلك أعمال مشائخهم.

ب ـ ديوان الشامي[217]

مخطوطة مانشستر عربي 452، ورقة 1 أ ـ 83ب. وتحتوي على 57 قصيدة وقطعة تعدّ كلّها 1427 بيتاً، يضاف إليها قصيدة منسوبة إلى صالح بن عبد القدوس (ت. نحو 161هـ/ 777م) (72أ ـ 73ب)، وليست له من خلال مقارنتها بشِعره المشهور؛ وقصيدة أخرى أشار الناسخ إلى أنّها منحولة (82ب ـ 83أ). ونسخ المخطوط عبد الله ابن الشيخ حسين بن الشيخ محمد المخلص لستّة أيام خلت من المحرّم، دون ذكر للسّنة. (83ب).

وفي الديوان بيان لباطن العقيدة النصيرية، وديانة الخصيبي. ويدور ذلك على محاور بدت مطّردة في كامل الديوان:

1 ـ تأليه علي بن أبي طالب (17ب، 18أ، 19أ، 77ب. . .) وتعداد

(217) في ماسينيون عدد 23، في ضيائي، عدد 91، ويذكر مخطوطة أخرى بمكتبة الظاهرية وعدد 247، ورقة 1 ـ 82، تم نسخها سنة 1332هـ [1905م]؛ ويشير إلى شرح مجهول المؤلف على الديوان. مخطوطة الظاهرية، عدد 3629 في 309 ورقات، من سنة 1339هـ [1920م]، ولم نعثر عليه.

صفاته شرحاً للتوحيد: فهو فرد صمد واحد أزل، قديم تنزّه عن المَثَل (5أ، 9أ، 12أ، 24ب..) وهو متجلّ في المقامات والحجب (52ب...) والله محتجب في خمسة شبهت في الأب والأم والأزواج والولد (5ب) والمقصود أصحاب الكساء الخمسة.

2 - شرح المراتب العُلوية والسفلية بياناً لتردد الخلق بين مؤمنين وكفار في الحيوات والقمصان (26ب..).

3 - بيان ما حدث في يوم الغدير، من إشارة الاسم (محمد) إلى المعنى (علي) (9أ..) وفي ذلك أنشد الخصيبي قصيدة مطوّلة تامَّة العناصر من استخلاف محمد علي، وتفصّل صفات الله وفردانيته وقدمه، وبيان رسالة محمد عن علي إلى الحديث عن المنكرين ومآلهم في المسوخيات، والثناء على رجعة المؤمنين، وشتم أوائل الخلفاء.

4 - شرح مراتب الكون ونظامه (7أ - 26ب).

5 - تأويل عبادات الصلاة والزكاة والحج والصوم بأنها أسماء أشخاص (65أ - 65ب).

6 - الردّ على أهل الفرق الأخرى واتّهامهم بتحريف القرآن، والفخر بالغلوّ ونعت الغير بالمقصّرة (30ب؛ 31ب؛ 33أ؛ 36أ؛ 18ب؛ 19ب؛ 24أ...)؛

7 - الفخر بالديانة النصيرية والثناء على الكوفة وطوس وسُرّ مَنْ رَأى (20 - 21أب، 24أ، 48ب؛ 49ب).

تبدو هذه الأشعار جميعاً نظماً في عقائد النصيرية الأولى ومقالاتها في علي والمعنى والاسم والباب والأيتام وسائر أهل المراتب التي فصّلتها المرويات عن جعفر الصادق فيما يذكر المفضّل في كتاب «الهفت» خاصّة. ولهذا الاهتمام تتجلّى هذه النصوص الشعرية مفيدة للغاية في جانبين على الأقلّ:

1 - في تعيين علاقة أشعار الخصيبي بالنصوص المنحولة المنسوبة إلى

جعفر الصادق أو الإمام الرضا برواية المفضل بن عمر الجعفي. ويمكن بذلك التعيين أن نفسّر لِمَ ادّعت النصيرية تلك النصوص واحتجّت بها. ويحيل هذا بدوره على فهم الظروف التي أُلّفت فيها تلك النصوص المنحولة.

2 ـ تحديد أوائل المقالات النصيرية وملامح عقيدتها أيّام الخصيبي، ليسع الإشارة إلى دقائق التحوّل في النّصوص النصيرية المتأخرة ثم الحديثة. ويوقف هذا التحديد على منزلة الخصيبي في تاريخ تلك العقيدة الغالية.

ج ـ ديوان الغريب(218)

مخطوطة مانشستر عربي 452، ورقة 84أ ـ 122أ وتحتوي على 41 قصيدة وقطعة تعدّ جميعاً 657 بيت. ويذكر جامع الديوان في آخر المخطوطة أن «الخصيبي – رضي الله عنه – لم يكن عاجزاً عن الصمت ومداراة هذا العالم (. .) وإنّما اقتدى بقول مولانا العالم الباقر منه الرحمة. قال: إذا ظهرت البدع وكتم العالم علمه فعليه لعنة الله. فلهذه العلّة وأمثالها أشهر نفسه واشتهر بالسبّ والتوبيخ لجميع الطوائف الجاحدة للتوحيد الحائدة عمّا سنّ الرسول منه السلام». (ورقة 122أ).

وفي القصيدة الأولى يذكر الخصيبي سند علمه: المفضّل عن جعفر، وكذلك جابر عن أبي جعفر الباقر، يروي جميعهم أن للمهدي «أحكاماً سماوية» (85أ). وتدور أغراض الديوان على:

1 ـ التوحيد، وفيه تفصيل لصفات الله من غائب وحاضر وقائم وقاعد وكامن وثائر وصامت وناطق (85أ)، وهو الذي يبسط الرياح ويصرّفها (102ب)، لا يحاط في الصفات ولا في الذات (119ب ـ 120)، يتوسل إليه بالحجاب الدّاني (119ب) وكذلك بمحمد وأبي

---

(218) في ماسينيون، عدد 23، في ضيائي، عدد 98.

شعيب ابن نصير (119أب).

2 ـ رجعة المهدي، وفي عهده تكثر الخيرات وتجري الأنهار بالخمر (86ب ـ 87ب) وينزل بجنب الكعبة يتلو جميع الكتب (87أ).

3 ـ الردّ على الفرق الأخرى مثل الكيسانية والشريعية والإسماعيلية والواقفة، ويفخر في الوقت نفسه بعقيدته (89أ)؛ ويتّهم المخالفين بتحريف القرآن (94أ).

4 ـ الشكوى من المقام بحلب والضيق من أهل العصر (107أ ـ 112أ). ويوصي الخصيبي، وقد ضاق بأهل عصره والمخالفين بأن لا تشرب الرّاح إلا مع أخي ثقة في الدين (103أ). وهذه الغربة التي أحسّ بها الخصيبي وقتها هي التي طغت فسمّي الديوان بها.

يختلف ديوان الغريب عن سابقه في إفراد مقطعات عديدة لرجعة المهدي، وفي الغرض الذّاتي الذي برز في بعض المقطعات. والديوان في ما عدا ذلك ديوان واحد.

وتفيد مسائل ديوان الغريب في تصوّر النصيرية ـ من خلال الخصيبي ـ لحدث الرجعة واختلافه عن تصوّر الاثني عشرية. واللافت أنّنا نجد هذا الغرض في كتاب الهفت ولا نجده في كتاب الصّراط.

وتعتبر مسائل هذا الديوان وثيقة العلاقة بالجدل الديني، وإن كنّا لا نجد فيها شتماً للخلفاء كما عثرنا في الدّيوان السّابق. ولا يسعنا إغفال إشارة الخصيبي إلى تحريف النصّ القرآني في ديوانه، وهو ما ستضطلع النصوص في أحكام الحج والزكاة والصلاة ببيانه عند تفسير النصوص القرآنية بعد الخصيبي.

د ـ كتاب الهداية الكبرى[219]

مخطوطة آية الله مرعشي نجفي ـ قم. عدد 2973، تحتوي على 132 ورقة من القطع الكبير. وتمّ النسخ على يد ميرزا يوسف بن علي في يوم الأربعاء التاسع من ربيع الأول سنة 1315هـ/ [1897م]. وقد أهدى الخصيبي هذا الكتاب إلى سيف الدولة ونشر هاشم عثمان جزءاً من الكتاب، وتبدو النسخة غير مطابقة للكتاب الذي بحوزتنا[220].

والكتاب خبر يرويه الحسين بن حمدان الخصيبي:

- عن منصور بن ظفر عن أحمد بن محمد العريضي الخطيب ببيت المقدس لعشر بقين من جمادى الأول سنة اثنتين وثلاثمائة 302هـ/ [914م] عن نصر بن الجهضي عن علي الرضا بن موسى عن أبيه عن جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علي عن أبيه علي بن الحسين عن أبيه الحسين بن علي عن علي بن أبي طالب.
- ويُروَى الخبر من جهتين أخريَيْن: عن جعفر بن محمد بن مالك البزاز الفزاري؛ وعن محمد بن موسى الحسيني عن أبي محمد الحسن بن علي الحادي عشر (2ب).

ويشتمل كتاب الهداية على أسماء النبي وعلي بن أبي طالب بالهندي والعبراني والعربي وأكثر الصّفات المختلفة، وفاطمة الزهراء والأئمة الراشدين [كذا] الحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن ابن علي، والغائب المنتظر (2أ) وهو المسمّى أيضاً بتاريخ الأئمة.

واستهل الكتاب بتاريخ محمد وأسمائه ثمّ خصّص قسماً لكلّ إمام مع ذكر أبوابه.

---

(219) في ماسينيون، عدد 21؛ في ضيائي، عدد 262.

(220) هاشم عثمان، العلويون بين الأسطورة والحقيقة، بيروت 1980، ص ص 229 ـ 297.

والمفيد من مسائل الكتاب:

1 ـ ظهور الجانب الجدالي، إلى حدّ نسبة قصيدة إلى أبي بكر في ردّ الصيام وتحريم الخمرة (14أ).

2 ـ تاريخ النصيرية للأئمة، وإقرارهم بمعجزات عليّ وغيره من الأئمة الاثني عشر، والإسهاب في خلق الإمام وعنصره (28أ، 51أ، 69ب، 76أ).

3 ـ الإشارة إلى بعض القرآن الذي أسقطه المصحف الإمام (17أ).

4 ـ تصوّر النصيرية للأيام والشهور والزمن عموماً (88أ؛ 93 أ – ب).

5 ـ قصة خلق العالم والأئمة (93ب ـ 113أ ـ ب).

6 ـ بابيّة المفضّل بن عمر الجعفي ومحمد بن نصير (117ب؛ 119ب؛ 124ب؛ 129ب) والثناء عليهما وعلى أبي الخطاب أيضاً (125ب. .).

وهذه المسائل جميعاً مهمّة في الوقوف على فهم النصيرية للإمامة والبابية بكل متعلّقاتها الراجعة إلى الاعتقاد عندهم ومنها: القول في القرآن، وسقوط بعض الآي، والإخبار عن المعجزات، وبيان وجه الخلاص بالإيمان على أي نحو يكون.

هـ ـ مسائل[221]

رواها أبو عبد الله بن هارون الصائغ عن شيخه الخصيبي. مخطوطة باريس. عربي 1450. ورقة 48ب ـ 51ب، وجاء في آخرها إشارة إلى بعض السقوط: «يا واقف على هذا الخبر، وجدناه مكتوباً بخط عمران حمد، ووجدنا فيه كلاماً كثيراً حائداً عن ميزان التوحيد، وعمران كان فيلسوف زمانه» (51ب).

وتجتمع مسائل النص على البحث في المعنى والاسم والظهور، شرحاً

(221) في ماسينيون، عدد 30، في ضيائي عدد 224.

للتوحيد وكيفيته. وبيانه أن الاسم من المعنى كالثلج من الماء (50ب)؛ ولا تفرّق بين الاسم والمعنى، وإن ظهر بذلك الاسم دونما سواه (49أ) لأن الاسم من نور المعنى، وبه ظهوره (49أ)؛ والاسم نفسه يظهر بألف اسم وألف صفة، وهي كلّها اسم واحد للمعنى لأنه الظاهر بها والمسمى بها (50أ)؛ والموحّد هو مَنْ عَبَد المعنى بحقيقة الاسم، والكافر هو مَنْ عَبَد الاسم من دون المعنى، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك (50أ).

تطرح هذه المسائل تماماً ما جاء في رسالة التوحيد، ويدلّ ذلك على الجانب الهام الذي تدور عليه المناظرات في باب التوحيد، وهو ما لخّص في عنوان الكتاب المنسوب إلى ابن نصير: المثال والصورة، وموضوعه هو التجلّي في جسم مشهود يدعى باسم معلوم. ولا شك أنّ هذه المسألة سليلة مناظرات المسلمين مع المسيحيين في التجسّد.

3 ـ شهاب الدين بختيار ابن أبي منصور رأس باش الديلمي الأعجمي وهو ابن الحسين بن حمدان الخصيبي (ت. 385هـ/ 996م)

ـ ديوان الغسق[222]

مخمّس مخطوطة مانشستر عربي 452/ D. ورقة 191أ ـ 214أ وتمّ نسخها سنة 1123هـ [1711م] على يد [عبد الله] ابن الشيخ حسن ابن الشيخ محمد ابن الشيخ عبد الباسط ابن الشيخ ذاعر ابن الشيخ شهاب الدين ابن الشيخ محمد

(222) في ماسينيون، عدد 26؛ ونسبها إلى الحسين بن حمدان الخصيبي، وسمّاها عقيدة الديانة ولم يذكر ورقاتها في مخطوطة مانشستر؛ وفي ضيائي، عدد 167، وكذلك عدد 202 وقد اقتفى أثر ماسينيون في التسمية، وأشار إلى مخطوطة الظاهرة عدد 247 عام، وقرأ في الشطر الأول الغاسق/ الفاسق، والأوّل أصحّ بالنظر إلى الاعتقاد النصيري. ولاحظ ضيائي أنه رأى هذا الاسم: عقيدة الديانة في مخطوطة باللاذقية. راجع كتابه المذكور، ص 128.

المخلص... وهو برسم الأخ العزيز... الشيخ حسن ابن الشيخ محمدّ ابن الشيخ علي ابن الشيخ محمد الحاسكي.

ويُعِدّ المخمّس 135 مقطع، ولطوله اعتبره صاحبه ديواناً سماه الغسق. وهو في باطن العقيدة النصيرية، يبتدىء ببيان المعنى وتوحيده والإقرار بأنه اخترع الحجاب (195ب)؛ وهو الواحد المنزّه عن الزوجة والولد (196ب) رازق الخلق من عنده، وأن الاسم اخترع بأمره (96ب). والحجب سبعة: آدم ونوح ويعقوب وموسى وسليمان وعيسى ومحمد (196ب). ثم شرح الشاعر أشخاص الصلاة، والحج والجهاد (205أ) وتأويل الأيام (206أ)، وعدّد أبواب الأئمة، مشيراً إلى بابية المفضل بن عمر الجعفي أيام علي بن موسى ومحمد بن المفضل أيام محمد بن علي بن موسى، ومحمد بن نصير أيام الحسن العسكري (208ب - 212أ).

ويبدو من هذه المسائل مطابقة ثانية لما جاء في ديواني الخصيبي، الشامي والغريب، وهذا مفيد في فهم شعاب العقيدة النصيرية في التوحيد، وخلق الأئمة، وتأويل العبادات التي اعتبرها الإسلام من أركانه. وفي القصيدة/ المخمس دليل على أن العقائد الخصيبية لم تتطور بعد، ولا فرق بين الابن وأبيه.

4 - أبو الحسن محمد بن علي الجلّي
(ت. 384هـ/ 994م)

رسالة في باطن الصلاة[223]

ذكرها ضيائي في المصادر العلوية، عدد 106 (ص95) وقد تفضّل بذكر أبوابها الواحد والسبعين من مخطوطة شخصية حديثة النسخ (سنة 1963م).

ولئن لم يفصّل متنها لمنافاة المقام وتكتّماً فإنّ في تفصيله للأبواب ما يدلّ

(223) في ماسينيون، عدد 31، . مشيراً إلى أنه من مجموعته الخاصة.

على أهمية هذا النص لأنه الوحيد الذي نظفر فيه بتفصيل لتأويل عبادة الصلوات وأحكامها وفقهها تفصيلاً لا نجده عند سابقيه لحرصهم على الإجمال في العبادات كلّها.

ومثل هذه الرسالة في باطن الصلاة في الشمول والإبانة عن معتقدات النصيرية في هذه العبادة عينها مثل مجموع الأعياد للطبراني حين يشرح تأويل كل دعاء في كلّ مناسبة تحييها الفرقة وتحتفل - عبادياً - بها. فالنصّان من هذا الباب متكاملان.

5 - علي بن عيسى الجسري
(ت. نحو 340هـ/ 951م)

مسائل أملاها على أبي عبد الله هارون صايغ[224]

مخطوطة باريس، عربي 195، ورقة 176ب - 179أ.

جاء في المخطوطة أن هذه المسائل جرت في شهر رمضان سنة 340هـ/ [951م] (176ب). وأشار الصايغ إلى أنّه رتب المسائل التي ألّفها شيخه الجسري، وينسب إلى أبي شعيب محمد بن نصير تأويله للإسراء، بأنه المسري به على الحقيقة هو المقداد، وأنّ الإسراء أصلاً هو الارتقاء من درجة. والمسجد الحرام الذي بلغه المقداد هو مرتبة البابية (177أ - 177ب)، وينسب إليه أيضاً تأويله الجيم بأنّه جيم الجلال لا جيم الحروف، وهو قنبر. (178أ).

إن هذه المسائل على اقتضابها الشديد تساعد على فهم جانب آخر من الاعتقادات النصيرية في قضايا جزئية عليها جدل بين أهل الفرق، ومنها الإسراء بمحمد، الذي اعتبره معاوية رؤيا لا غير.

(224) في ماسنيون، عدد 38؛ في ضيائي، عدد 243، وأجمعا على أنها «مناظرة أملاها..» ووجدنا في نص «المخطوطة» مسائل أملاها.. باريس 1450 ورقة 176ب.

6 ـ أبو سعيد ميمون بن قاسم الطبراني الملقّب بالشاب الثقة (ت. بعد 426هـ/ 1034م)

كتاب سبيل راحة الأرواح ودليل السرور والأفراح إلى فالق الإصباح المعروف بمجموع الأعياد[225]

حقّقه ونشره ر. شتروطمان في مجلة الإسلام (Der Islam) المجلد 27 (1943 ـ 1946) ص ص 3 ـ 272. ونبّه ضيائي إلى مخطوطة موجودة في مدينة العلويين [اللاذقية] وتحتوي على 187 قطعة تمّ نسخها سنة 1329هـ/ 1911م][226].

والكتاب خبر رواه الميمون بن قاسم الطبراني عن أبي الحسين أحمد بن محمد بن إسحاق الجهميدي حدثه إياه بطرابلس الشام يوم الأحد لليلتين بَقِيَتا من ذي الحجة سنة 398هـ. [1007م]، وهو يرويه عن الخصيبي، عن أبي الحسن علي بن القاسم الأهوازي عن عبد الله بن محمد بن مهران، عن محمد ابن سنان، عن العالم [وهو جعفر الصادق] وقد جاءه سائلاً يشكو إليه التباس معرفة الأعياد العربية والعجمية والأيام التي ذكرها الله. (ص ص 3 ـ 5)، وأجمل الصادق لمحمد بن سنان أسماء الأعياد العربية، وأسماء الأعياد الفارسيَّة، وتأويل تلك الأعياد وما يجري فيها من الخُطب والزيارات.

وتضمن الكتاب أبواباً أربعة عشر:

1 ـ في أخبار شهر الصيام، وتأويل أيامه الثلاثين وما جاء فيه من الثناء والإجلال والنّسبة إلى الله، وتفصيل الدّعاء فيه.

---

(225) ذكره كاتفقو في رسالة إلى دي فلدنبروخ (De Wildenbruch) في J.A. فيفري 1848) ص ص 149 ـ 168/ في ماسنيون، عدد 41؛ في ضيائي، عدد 136.

(226) عرّف ماسينيون بالمجموع وحلّل أهم مسائله في مجلة العالم الإسلامي (Revue du Monde Musulman) المجلد XIIX (1922)، ص ص 57 ـ 60.

2 ـ في ذكر عيد الفطر وتأويل اسمه، وشرح الخطبة فيه، والدعاء بما يشير إلى التوحيد النّصيري.

3 ـ في ذكر عيد الأضحى، وتأويل اسمه، وذكر دعائه، وتفصيل أشخاص السبعين الذين لا ينجبون، وهم المخالفون وقد سمّاهم، وسمّى منهم الأربعين الشاهدين بالزور (ص 36 ـ 37)، ثم بيّن العالم خطبة عيد الأضحى.

4 ـ ذكر عيد الغدير، وتأويل مسائل، وإيراد قصيدة فيه للخصيبي (ص 55 ـ 60). وشرح لدعاء الغدير (ص60 ـ 62) والخطبة يومها (63 ـ 64) وما خطبه وقتها علي بن أبي طالب، والصلاة يومها (ص80)، وذكر خبر الفهري (ص81 ـ 84) في ردّ استخلاف علي يوم الغدير.

5 ـ ذكر عيد المباهلة، وشرح أصحاب الكساء، وتفصيل التجليات (ص87 ـ 93) وتأويل حرف اللام بأنه التجلي (ص93 ـ 94)، وذكر لدعاء عيد المباهلة (ص95 ـ 96).

6 ـ ذكر عيد الفِراش، وهو قضاء علي ليلة في فراش الرسول، وقد استشهد الطبراني فيه بالهداية الكبرى للخصيبي (ص97)، وذكر قصيده للصائغ في المناسبة (ص104 ـ 105)، وبيان لدعاء عيد الفراش (ص105 ـ 106).

7 ـ في ذكر عيد عاشور [كذا] والإقرار بأن الحسين لم يمت وإنما شُبّه لهم (ص 107 ـ 108)، وفيه استشهاد بمنظومة للخصيبي على أن الحسين هو عيسى ولا فرق (ص 108؛ 110 ـ 115)؛ وفي الخبر شرح للغيبة والظهور (ص 115 ـ 117)، وذكر ليوم الطفوف (ص116 ـ 124)، والزيارة في ذلك اليوم (ص124 ـ 126)، وذكر خبر علي بن أحمد الطوبائي في يوم عاشور (ص 126 ـ 131)، والدعاء فيه (ص131 ـ 132).

8 ـ مقتل دلام (عمر بن الخطاب) (ص133 ـ 143) والدعاء في هذا اليوم (ص143 ـ 153).

9 ـ في خبر ليلة النصف من شعبان وما يجب العمل فيها من العبادات، وتأويلها، وبيان الزيارة فيها (ص154 ـ 155)، وشرح خبر محمد بن سنان الزاهري (ص155 ـ 158) وبيان الزيارة النميرية (ص158 ـ 160) والثانية والثالثة (ص161 ـ 163)، وذكر الدعاء فيها (ص163 ـ 164) وشرح خبر ضلال ووبال (أبو بكر وعمر) (ص165 ـ 170)؛

10 ـ ذكر ليلة الميلاد، وتبرير التبرّك بها (ص177)، ودعاء عيد الميلاد، (ص177 ـ 179).

11 ـ ذكر السابع عشر من آذار، والدعاء فيه (ص180 ـ 187).

12 ـ ذكر يوم النوروز وبيان عمل الفُرس فيه، (ص190)، واستشهاد بمنظومة للخصيبي في التوحيد والثناء على أهل المراتب (ص190 ـ 191)، وبيان لتأويل النوروز (ص195 ـ 206) وما يجري فيه من الطاعات وأعمال البرّ (ص206 ـ 207).

13 ـ خبر يوم الخميس الكبير والدعاء فيه، والخطبة (ص175 ـ 179).

14 ـ في الدعاء للمهرجان (ص223 ـ 229).

تتّضح أهمية هذه المسائل في أربعة جوانب.

- إن هذه الأعياد والاحتفالات التي تعقدها النصيرية في مناسبتها عبارة الأصول الاعتقادية التي آمنت بها الفرقة وصاغتها في حديثها عن الذات المعنوية. وخلق الاسم محمد، واختراع الحجب، وتنظيم أهل المراتب فالأعياد في النهاية مدخل آخر إلى فهم التوحيد النصيري والخلق والخلاص.

- إن هذه الأعياد بتأسّسها على العقيدة توقف على تمثل الطبراني للمضامين الدينية التي سبقته وقدرته على الإضافة سواء بالصياغة أو

الشرح لما سبق مُجملاً، أو الابتكار على أصول سلفه. وإذا ما لاحظنا اطراد الاستشهاد بالخصيبي، احتجنا إلى المقارنة بين الأصول الخصيبية كما وردت على لسانه، وتوظيفها في عبارة الطبراني. ويسمح هذا بتتبّع ملامح التشكّل فالتحوّل في العقيدة النصيريّة.

- إن علم الباطن في الأعياد والعقائد النصيرية مفيد للغاية في طرح قضية التأويل للنصوص القرآنية والأخبار الإسلامية، ما تعلّق منها بسيرة الرسول أو الفترة التكوينية برمّتها، وخاصة منها عهد الصحابة. ولكن في قصّ الأعياد وجهاً طريفاً يتمثل في حبك الأساطير الغنيّة بمخيال الفرقة، وطبائع عمرانها. ومن اليسير على الباحث أن يقتنص المنزع الجدالي، وتصويره كأحسن ما يكون الوصف كأنْ يصبح عمر بن الخطاب هو المذبوح وهو الفدية في عيد الأضحى، أو أن يخصص لمقتل دلام (عمر بن الخطاب) خبر مثير، وكذلك لضلال ووبال (أبي بكر وعمر).

- إن أعياد النصيرية، كما جاءت في المجموع، أمشاجٌ من «أعياد عربية» ومسيحية وفارسية، ويحتاج مثل هذا التمازج إلى تعليل نسبته من خلال البحث في نشأة العقائد النصيرية وانتسابها إلى المحيط الثقافي - العقدي الذي استقامت فيه. ولا يفوتنا إبداء ملاحظة في تعبير الطبراني عن الأعياد الإسلامية بالأعياد العربية، ويدلّ هذا على مزج العرق بالدين وإبراز أحدهما متى كان ذلك ضرورياً وخادماً للغرض كفصل العرب عن الفُرس.

7 ـ حمزة بن شعبة الحرّاني
(ت. أواسط ق 5هـ/ 11م؟)

كتاب حجّة العارف[227]

لم نعثر من هذا الكتاب إلاّ على باب الصفة والموصوف. مخطوطة باريس 1450 ورقة 51ب ـ 53أ. ثمّ نسخة سنة 1208هـ على يد أسير بن مصطفى ابن حسن.

ويشتمل الباب على شرح للاسم والمسمّى، والأول هو عبارة تدلّ على معنى باتّفاق عليه، في حين تنوب الصفة مناب الاسم وقد تقوم مقامه، وتؤدي عن معناه (ورقة 51ب) والفرق بين أسماء الباري وأسماء الخلق أن الأولى أسماء أشخاص وقع بها المنطق، وهي من ثم دليل الوجود، والثانية هي عبارة (ورقة 52أ). وأمّا من جهة الباطن فالله هو محمد باطنا، ومحمد هو ظاهر الله، فإذا ظهرت القدرة فهي من الله، وإذ ظهر العجز فهو من الحجاب البشري، (ورقة 52ب)؛ وإنّ معنى الله هو الله، وعليّ هو محمد وليس محمد هو علي لأنّ القدرة ذاتية في المعنى كالحرارة الذاتية في النار (ورقة 53أ).

تبدو هذه المسائل تقليدية في المنظور الاعتقادي النصيري إلا مقالة واحدة، وهي أن يكون العجز من الحجاب، والمشهور من مرويات النصيرية أن الله عندما يظهر في محمد فإنما يزيل محمداً ليقوم مقامه، وعندما يظهر العجز، فإنّما العاجزون رأوه كذلك لأنّ رؤيتهم له تكون على قدر منزلتهم ومرتبتهم. وقد عالج هذه المسائل كتاب المثال والصورة المنسوب إلى ابن نصير، وبه استشهد محمد بن شعبة الحرّاني (ت. ق5هـ/ 11م؟) في كتاب الأصيفر.

(227) في ماسينيون، عدد 61؛ في ضيائي، عدد 73.

8 ـ محمد بن شعبة الحرّاني
(ق5هـ/ 11م؟)

كتاب الأصيفر[228]

مخطوطة باريس 1450، ورقة 2أ ـ 37ب. قد تم الفراغ من نسخه يوم الأحد 26 من جمادى الأولى سنة 1208هـ/ [1793م] على يد أسير بن مصطفى ابن حسن (37ب). وجاء في آخر المخطوط عبارة من أعداء النصيرية وهي: «لعنة الله على كاتب هذا الكتاب وعلى من ألّفه وعلى تابعه» (37ب) والغريب أنّه لم يُتلَف.

ويذكر ضيائي عنواناً آخر للمخطوط: الأصيغر (بالغين بدل الفاء)، ويشير إلى أنَّه ورد في الورقات 32 ـ 37ب من مخطوطة باريس المذكورة، ويمثل ذلك قسماً منه. يبدو أنّه اعتمد في هذا التقرير على مخطوطة أخرى في 25 ورقة. محفوظة باللاذقيَّة، ولم يذكر رقمها ولا مكانها تحديداً. وليس لنا أن نردّ ما ذهب إليه، ولم يكن بإمكاننا الاطلاع على مخطوطة اللاذقية، إلاّ أنَّه لا بدّ من ملاحظة:

- أنَّ مخطوطة باريس قد خُتِمت بالفعل بتاريخ النسخ مثلما بدأت بالصيغة الاستفتاحية التقليدية، وهو ما يرجّح عندنا أن تكون هيئتها تامة.
- إذا اتّضح من المقارنة بين المخطوطتين نقص في المحفوظة بباريس، فلعلّ الناقصة كتاب مختصر للأصل.

وعلى أية حال، فليس كتاب الأصيفر، فيما نرجّح كتاب الأصيغر، لإحالة اللون الأصفر على المعنوية حسب أشهر الاعتقاد النصيري[229]. ثم إنه ورد في الورقات 2أ ـ 37ب، لا كما ذكر ضيائي. ولا ننكر مع ذلك احتواء المخطوطة على مرويات مسهبة منسوبة إلى محمد بن نصير قد اقتُطعت من

---

(228) في ماسينيون، عدد 64؛ في ضيائي، عدد 22.

(229) راجع الباكورة السليمانية، ص 59، 85.

كتاب المثال والصورة المنسوب إليه، مثلما اشتمل الكتاب على روايات مطوّلة منسوبة إلى محمد بن سنان (ت220هـ/ 863م) فضلاً عن بعض الآراء المنسوبة إلى أفلاطون. والمهمّ في نظرنا أنّ محمد بن شعبة الحرّاني قد فكّر بها جميعاً، لذلك تبقى تلك المرويات جزءاً من الكتاب الأصلي.

ـ وفي **المحور الأول**: شرح للمعتقد النصيري في الله، الذّات العلوية، وبحث في الفرق بين الصورة المرئية والمثال، والمعنى، فالمعنى هو الله، وعليّ هو الصورة التي يظهر بها وليست هو، والمثال أنّه تعالى خلق عليّاً على صورته/ مثاله. وكافر من قال إنّ عليّاً للظاهر هو الله (4أ). والله أخبر عن نفسه فقال أنا الأول وأنا الآخر وأنا الظاهر وأنا الباطن (4ب)؛ والمعنى هو المحتجب بالغاية، والغاية هي الأزل القديم (5أ) وظاهر الله هم الأوصياء (5أ)؛ وكذلك محمد دلّ على عليّ (5ب). واسم عليّ وقع على الناسوت، واسم الله وقع على اللاهوت، وعليّ هو الله، والله هو علي (5ب)، واللاهوت هو المعنى (6ب). ولهذا كان الإقرار بالصورة المرئية صعباً، والمستصعب هو الإذعان لها بالعبودية (6ب)؛ وسمّي العارف بالله مؤمناً لأنه عرف الله من كل المواطن، فاستحق اسم الإيمان (7ب) والصورة ما لها مصوّر وما ليس لها مصور، وهو الهيولي، وكلّ الخلق صورته (9أ) والصورة صفة، والصفة على مثلها تدلّ، وإنّما يعرف الله بالله وليس كمثله شيء؛ وأمّا الصورة فلها مغيض ومصوّر، وهو واهب الصور. (118)؛ والله قديم، عليم يظهر بالبشرية عدلاً منه ولطفاً بالناس (29أ) وقد شرح المصنّف الأذان شرحاً يناسب مقالة الفرقة في التوحيد (20أ ـ 20ب).

ـ وأمّا **المحور الثاني** فهو في تأويل الصلاة ورتبتها والزكاة ومعناها، وفيه إضافة إلى ما ورد ذكره في كتاب الهفت والأسوس (24ب)؛

ـ وفي **المحور الثالث** اشتغال بمسائل الخلق والتكوين ومنها أن النفس الكلية هي الباب، وأنها مخترعة من العقل الأزل وهو حجاب الله. وعن النفس الكلية فاضت نفوس السماوات وظهر بظهورها الموجودات (15ب ـ 16أ؛ 131أ ـ 33ب)، وفي سياق آخر يكون الرّب هو النفس الكلية (34ب)، وفي الإنسان

ثلاثة أرواح: طبيعيَّة، وجدانية ونفسانية، شارك بالطبيعية النبات وشارك بالحيوانية أنواع الحيوان، وشارك بالنفسانية عالم العقل، وله نفس رابعة انفرد بها وهي الناطقة العاقلة (. .) المستمدة من النفس القدسية (35ب).

يبدو من هذه المسائل تأثر واضح بالكلام، والموروث الفلسفي الأفلاطوني، والأفلاطوني الإشراقي. وفي هذا دلالة على تطوّر نظر الفرقة في مشاغل التوحيد. وهو ما يخبر عن بداية الافتراق. ولو لم يظهر لهذا خطورة ما كان للمصنف أن يستشهد بمروي عن شيوخ أوائل تدعيهم الفرقة وتنتسب إليهم، مثل حمد بن نصير ومحمد بن سنان.

9 ـ حمزة بن علي الحوراني
(ت. أواسط ق 5 هـ/ 11م؟)

إثبات الصانع: في إثبات الحجّة على من دفع ذلك وأبطله.

منشور ضمن الآثار التي تضمّنها «في سبيل المجد» لعبد الحميد عبد الوهاب الحاج معلى، ط1 بيونس إيرس (الأرجنتين) آب 1934. ص ص 165 ـ 168.

والنص في الاستدلال العقلي الفلسفي على الصانع، والدليل الجامع المفصّل أن لكل صنعة صانعاً، ولما كان ما في العالم مصنوعاً دلّ ذلك ضرورة على أن له خالقاً (ص165). ويردّ المؤلف على الدهريين القائلين بقدم الطبيعة باحتواء دليلهم على حدوث الطبيعة، في حين تكون الطبيعة القوى الكامنة في المادة، وسميت طبيعة لأنّها تطبع صورة الهيولى على موجب تلك القوى (ص 166). والطبيعة لا تعلم نفسها فهي لذلك لا تخلق نفسها. ولا يسع القول أيضاً بأنّ للصانع صانعاً وهكذا، لأنَّ الصانع قد خلق الطبيعة وليس بعد الطبيعة قديم، فالخالق هو القديم لكلّ قديم (ص167) والطبيعة يضعها الله بلا كيف (ص 168).

يبدو في هذا النص الوجيز تمثّل واضح للاستدلال اليوناني الأفلاطوني على وجود الله. وقد غاب كل شاهد نقلي؛ وبالإمكان أن نصل بين هذا النص وما تضمنه كتاب التوحيد المنسوب إلى المفضل، إلا أن استدلال حمزة بن

علي الحوراني أرسخ في الموروث الفلسفي اليوناني، وألصق بالكلام الإسلامي. والمفيد من هذا الاستدلال أن يزيد العقيدة النصيرية رسوخاً في التوحيد، دون ذكر لألوهية علي بن أبي طالب ولا للمراتب.

10 ـ محمد بن الحسن المنتجب العاني (ت. ق 7هـ/ 13م)

(أ) ديوان المنتجب[230]

مخطوطة مانشستر عربي 452 ـ C، ورقة 123أ ـ 190ب ويحتوي الديوان على عشر قصائد تعدّ 744 بيت وعلى مُخَمّسيْن يعد الأول 44 مخمّسة والثاني 147 مخمسة. والظاهر ـ من الخطّ ـ أن ناسخه هو ناسخ ديوان الغريب وكذلك الديوان الشامي للخصيبي، وناسخ ديوان الغسق لشهاب الدين بختيار المذكور سابقاً. هو عبد الله ابن الشيخ حسن... ولم يذكر تاريخه والمظنون 1123هـ/ 1711م، لا كما ذكر ضيائي سهواً[231]. ويشير ضيائي إلى مخطوطة أخرى نُسخت سنة 1333هـ/ 1914م بقرية مريمين التابعة لحماه على يد سليمان بن الشيخ علي بن الشيخ بدر الدين بن الشيخ حسين، ومحفوظة بالظاهرية رقم 247 ـ ورقة 145أ ـ 201ب.

ويحتوي الديوان على قصائد في مدح بعض الأعلام المقدّمين عند النصيرية مثل ابن بدران وهو عمّ الخصيبي (123أ ـ 125أ)، وجمال الدين بن إبراهيم بن محمود بن طرخان الحلبي (125ب ـ 128ب) وبني فضل (128ب ـ 131أ)؛ وأبي منصور شهاب الدين (187ب ـ 188أ) إلاّ أنّ في هذا المدح معاني دينية موضوعها التقوى والاستقامة وكتمان السر، وإقراراً بالسجود للحجاب وتفصيلاً للاعتقاد في المعنى (125أ)، كما يتضمن مدح علي بن بدران المهاجري تفصيلاً لمقالة التناسخ وشرحاً لمصير الكفار (146أ ـ ب). ثم إن

---

(230) في ماسينيون، عدد 80، في ضيائي، عدد 99.

(231) في ضيائي، 99، ص 94.

الثناء على الخصيبي، والمدح بالانتساب إليه واحد من الأغراض المدحية في علي بن فضل (148أ ـ ب).

ويتضمن بقية النّظم ثلاثة محاور أخرى: **أوّلها**: في بيان الأعياد وشرح تأويلها عند النصيرية (151ب ـ 154ب)؛ **والمحور الثاني**: في شرح أشخاص الصلاة، صلاة صلاة (177ب ـ 180أ) ويضاف إليها صلاة الليل وهي ثماني ركعات (80أ)، وكذلك تأويل أشخاص الصوم وليالي رمضان (140أ ـ 143ب). أمّا **المحور الثالث**: ففي الرد على المخالفين وشتم الخلفاء الثلاثة الأوائل (167أ) ذلك بعد بيان الاعتقاد في علي، وفي الباب، والاسم محمد. (138ب؛ 156أ ـ ب) والتغزّل بالخمرة المقدّسة (160أ).

لا يغيب عن دارس العربية أن شعر العاني جيّد جرى منه على الطبع، لم تفسده المعاني الدينية، وهو بهذه المَلَكة الرقيقة عظيم التأثير[232]، وفي المسائل التي بسطها دليل على استقرار أصول العقائد النصيرية العامة مثل القول في علي والاسم والباب ومنزعه في فهم التكوين والخلق، وتلخيص الأعياد الرومية والعربية والفارسية وكلها أصبحت إلى جانب إعلاء مكانة الخصيبي من المعاني التقليدية في النص النصيري. وبهذا يتميز كتاب الأصيفر بالمناظرات الكلامية والتشقيقات التجريدية، عن ديوان المنتجب، وليس لنا أن نغفل نزعة فيه إلى الزهد بادية وهو ما قرّبه من أطراف التصوّف (185أ).

---

(232) أنشد في الخمرة: [بحر المتقارب] الديوان، ورقة 160أ.

أدرها فعمر الدجى قد ذهب ... مشعشعة مثل لون الذهب
ودع من بجهلٍ عليها عتب ... وسلّ من الدّن ذات اللهب
ليحيى السرور بها والطرب
فما لذّة العيش إلا المُدام ... تحث بكاس وطاس وجام
يطوف بها رائق الانتسام ... لطيف التثني رقيق القوام
لذيذ المقبّل عذبُ الشنب

11 ـ حسن بن المكزون السنجاري
(ت. 638هـ/ 1240م)

أ ـ الديوان[233]

اعتنى أسعد أحمد علي بشعر السنجاري وخصّه بأطروحة هامة عنوانها: «معرفة الله والمكزون السنجاري»[234] ويرجع إليه الفضل في تحقيق ديوان المكزون وترتيب قصائده على القافية مبتدئاً بالمثاني والمثالث فالرباعيّات فالمطوّلات. وقد التزم بأن يقدّم لكلّ قطعة أو قصيدة بعنوان هو من عبارة الشاعر. وتراءى للباحث أن يثبت في هذا الباب الخاصّ بنصوص المكزون وآثاره ما صحّت نسبته إليه من شعره وأهمل 77 نصّاً لأنّها «غريبة عن الروح المكزوني العام»[235]، ونشر ديوان المكزون كما ارتضاه الباحث في الباب الرابع من أطروحته، ج2، ص ص 11 ـ 255.

ولئن أجاد الباحث التعريف بالقصائد فنياً، من بحور وقواف، واستثمر أغراضها في الدراسة التي أنجزها، فإننا لا نوافقه تماماً على الإشكالية الإطارية والأساسية التي نزّل فيها شعر المكزون وهي **التصوّف**. وإن كنا نوافقه على أن أمّ القضايا في الديوان هي معرفة الله، وتعني في عبارة القدامى أيضاً التوحيد.

والذي نرى أنّ المكزون قد نظم بالفعل في الذات الإلهية بكل مسائلها الاعتقادية عند فرقته كوصف ذات العين وظهوراتها (53/ 8؛ 54/ 9) وبيان صفاتها الإلهية (5/ 5؛ 17/ 9؛ 58/ 13..)، ورؤية الذات المعنوية (93/ 18) وشرح الترقّي والمسوخيّات (74/ 3)، والحديث عن يوم الحساب والبعث (71/ 6). ومن اللاّفت أيضاً أن نجد عند المكزون تضميناً للقرآن إلى حدّ يدفعنا إلى التفكير في فن المعارضة، (68/ 3؛ 67/ 2). ونجد في بعض قصائده حديثاً عن

(233) في ماسينيون، عدد 81؛ في ضيائي عدد 90.

(234) أطروحة دكتوراه قدّمها أسعد أحمد علي إلى الجامعة اليسوعية بإشراف ميشال ألار (M. ALLARD) ونشرت ببيروت، سنة 1981 في جزءيْن.

(235) أسعد أحمد علي، المرجع المذكور، ج2 ص 8.

أشخاص العبادات مثل الحجّ، وشرحا لأصحاب المراتب (59/ 14).

إنَّ هذه المعاني وغيرها مثل الردّ على المقصّرة والفخر بالانتساب إلى الخصيبي، ومدح الأئمة (297/ 2) إنَّما هي من العقيدة النصيريّة وليست في التصوّف، وإن كانت في التوحيد ومعرفة الله.

وقد تعمّد أسعد أحمد علي إلى التغطية والتعمية في الديوان وغيره من النصوص النثريّة، وهذا حقّه نحترمه على التّشبث به، ولكنّنا لا نوافقه على النتائج لالتزامنا بدورنا بحقّ تاريخي علمي نستكشفه من المقارنة بين النصوص. وقد وجدنا بالفعل بعض المقطوعات الشعرية في كتاب «في سبيل المجد»، قدم لها الجامع بما يفيد في فهم أساسها الاعتقادي[236].

ب ـ رسالة تزكية النفس في معرفة العبادات الخمس[237]

مخطوطة باللاذقية. ذكر ضيائي أنّه شاهد نسخاً كثيرة منها في بلاد العلويين، وينقل أنّ المخطوطة التي اطّلع عليها كانت في 52 قطعة، نسخت سنة 1400هـ/ 1980م في التاسع من ذي القعدة، على يد عارف بن محمّد بن أسعد بن مصطفى بن غصون الجهني. وقد نشر منها أسعد أحمد علي الفاتحة والمقدمة والباب الأول في باطن العبادة وأقسامها والباب الثاني في بواطن الإسلام وأقسامه ومستقرّ الإيمان ومستودعه، والباب السابع في معرفة باطن الجهاد، وذلك ضمن أطروحته، معرفة الله والمكزون السنجاري، ج2 ص263 ـ 304. ويعتمد فيما يلي على تحقيق أسعد أحمد علي. وإلى صفحات رسالته تشير الإحالة لأنّنا لم نتمكن من الاطّلاع على متن الرسالة تاماً. وتشتمل الرسالة على مقدّمة وسبعة أبواب قدمها أسعد أحمد علي تقديماً يناسب موضوع أطروحة فالتمس فيها نظرية معرفة الله، وتصوّف المكزون، وإذ نحن ننزع غير هذا المنحى، ترانا ملزمين بتقديم قضايا الأبواب التي وسعنا الاطّلاع عليها:

---

(236) راجع عبد الحميد عبد الوهاب الحاج معلى، في سبيل المجد، ص 169 ـ 173.

(237) في ماسينيون، عدد 82؛ في ضيائي، عدد 52.

ـ **فاتحة الرسالة**، وتتضمن توحيد الله توحيداً بادياً، ينزّهه عن المثل والشبه، ويقرّ بأنّه الفرد المتعالي عن الحدود، القديم الأزلي (ص 265)، مقيم الحجب والأبواب والمراتب والأسباب (ص266)، ويشهد المصنّف بأنّه الخالق منه الميم وعنه السين (محمد وسلمان) (ص266)، ويصلّي على الحجاب والباب وعلى الأيتام وسائر أهل المراتب والدرج (ص267)، وخَلُص المكزون إلى بيان ظروف التصنيف، وسببه أنّ أحد الإخوان قد الْتمس منه أن يؤلّف له رسالة جامعة لأقسام العبادات الخمس، وحقيقة ظواهرها الأصلية ومجازها وحقيقتها والإسلام الذي بُنيت عليه والإيمان الذي لا يعرف بواطنها إلاّ به، وكان ذلك سنة 620هـ/ 1223م، ثمّ أُهملت حتّى كان من التباحث مع أبي جمال الدين بن مكة سعيد الموفق في معناها، فسأل تقرير قواعدها ومراجعة إثباتها فتمّ ذلك سنة 627هـ/ 1229م، وقد دارت على مقدّمة وسبعة أبواب (ص268 ـ 270).

ـ **المقدّمة**: في أمر الله بطلب العلم، والحثّ على تحصيله من مبادئه (ص 271) والترقي في الأخذ درجة درجة حتى الخلاص به إلى مرتبة النورانية (ج2 ـ ص 271 ـ 272)؛ لذلك كانت هذه الرسالة أداءً لواجب فرضه الله على العالم (ج2 ـ 273) ومضمونه ما نُقل عن كتب الأوائل من الموحّدين، وما سمعه المكزون من أفواه المسلمين (ج2 - ص 274).

والله قد افترض على عباده معرفته وتوحيده ونفي الصفات عنه، والإيمان بملائكته، وكتبه ورسله، وموالاة أوليائه، ومعاداة أعدائه، واتّباع أوامره واجتناب نواهيه، وتعليق الثواب بطاعته والعقاب بمخالفته، مع استغنائه عن طاعة المطيعين، وعدم تضرّره بمعصية العاصي، أمر بذلك عدْلاً منه، بعد وهب المكلّفين استطاعة وافية (ج2، ص275)، وتلك الطاعة سبيل إلى النجاة وخروج النفوس من ظلمة الجهل، إلى نور العقل، وتلك هي «اللذة الباقية، والعيشة الراضية» (ج2، ص276).

وفرض الله معرفته «**لتُعرَف به الأشياء، إذ لا سبيل إلى معرفة حقيقة الصنعة إلاّ بعد إثبات الصانع**» (ج2، ص278)، وللإيمان بما أمر حكمة موصولة

بكل أصل وعبادة (ج2، ص279) وهي حكم ظاهرة مشهودة، وحكمة باطنة لا يعرفها إلاّ أهل الإجابة ومجملها إدراك المقامات القدسيَّة، والذوات العقلية، ولا يلج الملكوت الأعلى من جهل مقاماً من مقاماتها (ج2، ص280).

ـ **الباب الأول**: في معرفة العبادة وبواطنها وأقسامها (ج2، ص283 ـ 289)، ويتضمن المقال شرحاً لأصناف الناس في معرفة الله، وغالبهم ممّن حادوا عن سواء السبيل والنهج القويم (ج2، ص283) لأنّهم حدّوا الخالق، أو مثّلوه، أو عجّزوه.. وأصل المعرفة الحقيقية: الأزل، والأبد، والسرمد: المعنى، والحجاب، والباب، وعن الباب ظهر الأيتام ثم الرتب... (ج2، ص 286). والمعنى متجلّ كما يراه صاحب الرتبة برتبته، وصفاته: الحيّ والعالم والغني، لا يعجز ولا يتحيّر... (ج2، ص287). والظهور ظهوران: ظهور أفراج، وظهور مزاج، والأوّل ظهور النورانية، والثاني ظهور بين رتبتي النور والظلمة ويقال لها: ذاتي، ومثلي، وامتزاجي، ومعنى الذّاتي هو المقام الذي تقع الغيبة والظهور به؛ والمثلي هو صلاة الأحد على اسمه الواحد، بإزالة مقامه للأبصار؛ وظهور الامتزاج يزيل حكم الوحدانية منه (ج2، ص289).

ـ **الباب الثاني**: في معرفة باطن الإسلام، وأقسامه، ومستقرّ الإيمان ومستودعه. الإسلام على قسمين مجازي يضمّ خمسة أصناف (ص291 ـ 293). وكلّها حائدة عن الصواب؛ وقسم حقيقي، لا يكون إلاّ بخمسة لوازم هي: تسليم الأمر إلى صاحب الدعوة عن الله؛ الإيمان بالله، ورسله، وكتبه، وملائكته، من غير طعن في أحد منهم؛ الاستنان بجميع سننهم الظاهرة؛ كفّ اليد واللسان عن دماء الناس؛ صدق في القول وإخلاص في العمل (ج2، ص 293 ـ 294)؛ والإيمان في الباطن قسمان: مستقرّ ومستودع. والمستودع من امتُحن بالإيمان من أهل الإيمان في العالمين وله عشر خصال أولاها معرفة الله في جميع ظهوراته ثم معرفة الوليّ وآخرتها كتمان السرّ (ج2، ص295 ـ 296). وحدّ الإيمان الحقيقي: إنّه نور إلهي، موجب للنفوس كمال اللذات الروحانية إذا امتزج بها وحصل لها به التصديق الخالص من الارتياب (ج2، ص 300)؛ والمؤمنون ثلاث طبقات: طبقة إيمانها محض، هي طبقة العالم الكبير النوراني

ولها خمسة آلاف درجة؛ وطبقة تمحّض إيمانها، وهي طبقة العالم الصغير الروحاني، ودرجها مائة وتسعة عشر ألف درجة؛ وطبقة لم تتمحض، وهي طبقة العالم الصغير المزاجي البشري وعدد درجها لا يُحصى (ج2، ص300).

ـ **الباب السابع**: في معرفة الجهاد ولوازمه، وأقسامه (ج2، ص302 ـ 304) ويتضمّن شرحاً للجهاد وبياناً لمعناه الشرعي، ويذكر أنّ التعبّد الباطن يأتي على سبعة وجوه: مجاهدة الطالب لعلم الحق نفسه (ج2، ص302)؛ مجاهدة النفس، ومجاهدة العارف لأهل بيته؛ مجاهدة المؤمن بين يدي إخوانه، وصبره على ما يسمع من مكروه؛ جهاد المؤمن بلسانه في بيان براهين الأئمة؛ سماع المؤمن بنفسه، وعرضه في حفظ نفوس إخوانه والصّون لأسرارهم؛ قتال المؤمن لأهل الشرك عند قيام الدّاعي إلى الحق؛ معرفة شخص الجهاد، وهو الرتبة العالية، والأنوار العلوية (ج2، ص304).

تفيد هذه المسائل في طرح ثلاث قضايا تتعلّق بالاعتقاد النصيري:

* يظهر بجلاء حدّ لأصول الدين في عبارة المكزون. ويلفت الانتباه أنّ المصنّف قد صاغ أصول الدين الإسلامي صياغة اشتهرت بين أهل السنة والإماميَّة الاثني عشرية على حد سواء. ولكن تتميز العبارة النصيرية بإسقاط يوم البعث أو اليوم الآخر أو يوم الحساب. وهذه جزئية اعتقادية هامة ترى فيها النصيرية غير مذهب المؤمن بالبعث، وتعتاض عن ذلك بمقالة التناسخ. ورغم هذا، فإنّنا نجد في رسالة المكزون إلماعاً إلى الحساب: «**[وأشهد] شهادة متبرئة من الشك والارتياب، مدّخرة عنده ليوم العرض والحساب**» (ج2، ص267) لذا وجب الاهتمام بقضية الأخرويات والمقصود منها يوم العرض.

* يحيل مشغل العبادات وباطنها على التوحيد من ناحية والخلق من ناحية ثانية والخلاص من ناحية ثالثة، والعبادات الظاهرة والباطنة مفيدة في فهم تصوّر النصيرية للذّات الإلهية وسيرة الإنسان في الكون وغايته. وتزداد الفائدة خطورة حين نلحظ كل التعويل في فهم العبادات وتحديد معناها على الآيات القرآنية، بينما لا نجد ذكراً لسورة واحدة من السّور

النصيرية، وهذه الملاحظة تحوج إلى طرح قضية تأويل النص القرآني بما سمع عن الخاصة والسؤال بالفعل عن طبيعة ما سمّي «بالسُّوَر» عند النصيرية.

* تشير الرسالة في مقام منها إلى كتاب الصراط، وتنقل عنه في درجات المتعلمين، وهذا مفيد في الإبانة عن علاقة النصوص ببعضها البعض، وقد لاحظنا أيضاً تشابهاً بين متن الرسالة وما جاء في شعر العاني، وهو ما خوّل إبداء الملاحظة التالية في مسألة الظهور (ج2، ص288). ففي شعر العاني ظهور أفراج (من فرج)، ولذلك شرح بالأب والأخ والزوج والقريب.. لأنّها علاقات مصاهرات على الأغلب. في حين يذهب المحقّق إلى أنه ظهور إفراج؛ والمقصود به ظهور بالنورانية. ورغم هذا الاختلاف فقد جاء في رسالة التوحيد المنسوب إلى الخصيبي أنه يجب ألاّ يقول في سطر الأئمة: أب وأخ وزوج... وإنما هم نور من نور.

12 ـ يوسف بن العجوز النّشابي
(ت. 684هـ/ 1294م؟)

مناظرة الشيخ يوسف بن العجوز الحلبي المعروف بالنشّابي[238].

مخطوطة باريس، عربي، عدد 1450، ورقة 67ب ـ 155أ. تمّ نسخها يوم الأربعاء في أوّل صفر من سنة 1211هـ/ 1796م على يد حسن الخطيب ابن الشيخ منصور بن الشيخ خليل أبو ردّه، وليس في النص ذكر للمكان. وتشير المخطوطة إلى أن المناظرة قد تكون صنفت سنة 685هـ/ 1286م، ويدور موضوعها على التوحيد، وتحتوي على:

ـ **مقدمة**، أشار فيها النشابي إلى اختلاف أهل الفرقة في التوحيد بسبب التنافس على الرياسة في الدين والوجاهة بين الناس (169ب)، وذكر أنّ مناظرة

(238) في دوسو، عدد 10، في ماسينيون، عدد 30، في ضيائي 242.

في إثبات الصورة ونفيها جمعته بربيعة بن نصر المعلم بقرية آسفين، وأفحمه فيما كان يعتقد في عليّ بن أبي طالب من أن له يداً من نور ورجلاً من نور ورأساً من نور، ونفى عنه الأكل والشرب، (71أ)، فهرع ربيعة بن نصر إلى المعلم موسى بن أيوب من قرية الحبيب، وحدّثه بما لم يجر فعلاً وكذبه، فوضع ابن أيوب رسالة في التوحيد ذمّ فيها النشابي. فصنع النشابي بدوره ردّاً على مناظرته تلك التي سمّاها المجلس. ويتعلّق ردّ النشابي بقضية واحدة هي في وجه إثبات الصورة التي تظهر بها الذات الإلهية ونفيها. وقد طرق في الإبانة عن هذه العقيدة عدّة محاور:

ـ **المحور الأول**: يتعلق بالمعنى وصفاته وظهوراته في المقامات وغيرها. والأصل المبدأ هو الشهادة بأنّ أمير المؤمنين هو الله ربّ العالمين الأزل القديم مقلب القلوب والأبصار (103ب)، وهو الأول المقيم، وهو الذي أقام الأئمة، غنيّ عنهم (123ب)؛ وليس عليّ اسم ناسوت (131أ)، وهو يعلم ما في السماوات العليا وبينهن وما فوقهن، وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام، والمعرفة به هي الجنة (132أ). والاسم منه ليس بينه وبين نوره فاصلة ولا فرق (83ب) تماماً كنور الشمس من القرص (84أ). والذّات هو المعنى، لا يظهر المعنى إلاّ بذاته «**فمن جعل الصورة حجاب الذات فقد حصر الذات، والصورة غير محدودة فالصورة والذات في الوصف سواء، لأن الصورة المرئية موجودة للوجود وهي الغيب المنيع الذي يظهر كيف يشاء غير محصور**» (144ب)، وإذا ظهر المعنى للناس في صورة شخص، فإنه أزال ذلك الشخص، وأحدث الظهور ليراه الخلق بعجزهم، وهو ناطق بذاته (125أ)، وإذا أراد المعنى الغيبة بقتل أو موت أحدث في أعين الناظرين صورة مثل المسجّى، وهذه الصورة لا حقيقة لها (125ب)؛ فعل ذلك حتى يدركه العاجزون عن إدراكه بالمعنوية (104أ) ولا يقال: له صورة ومثال، بل صمد لا مدخل فيه ولا هو بشر ولا نور لأنه لو كان نوراً لكان له لون وشابهته الأنوار (101أ ـ ب). ويُدعى بالجملة «يا هُوَ» لأن الباري هو الجملة والتفصيل، وليست هذه الجملة سواه فلذلك قال ابن نصير: «والكلّ هو يا هُوَ» (97ب). وجعل الله لكلّ صفة اسماً تُعرف به

ولكل اسم مكاناً، ولكلّ مكان بابا يدخل منه إليه، فالصفة هي النور، والاسم هو حقيقة محمد، والمكان في هذا الموضع هو سلمان، والباب الآخر هو اليتيم الأكبر، المقداد. وجملتها **ا س م**، وكلّها معاً هي الغاية، وهو الواحد إذ المعنى هو حقيقة الاسم والباب واليتيم وهو الله الأوحد (90ب).

ـ **المحور الثاني**: في شرح تأويل الشهور بأنها حجب الأئمة ومقاماتهم وهي الاثنا عشر إماماً (122ب).

ـ **المحور الثالث**: في بيان يوم النداء والكشف والظهور، وكأنَّ هذا يحيل على يوم البعث والحساب، وليس الأمر كذلك. وإنّما المقصود إحياء يوم الغدير وإشارة محمد، الاسم إلى الربّ ليعرفه الناس بالإشارة الصريحة (95أ)، وسيظهر الله للمؤمنين بذاته (95أ).

ـ **المحور الرابع**: في الرد على الفرق النصيرية وأصحاب المقالات المخالفة لعقيدة المصنّف، وقد ذكر منها الحاتمية (82ب؛ 134أ ـ ب) المنسوبة إلى حاتم الطوباوي (ت. ق7هـ/ 13م؟) والقائلة بأن علياً شخص بشري مخلوق، والناطق منه هو النفس القدسية وهي الاسم الأعظم (82ب). ويذكر أيضاً أهل خلف من أهل النصيرية مثل يوسف بن الامرأة، وداود القيقانية وجعفر السويدانية ـ حديار (؟) ومحسن باب الله ومرهج الطوبان وقد اعتقد هؤلاء جميعاً «**أن علياً هو الغيب وهو العقل ونور الذات حجاب العقل والاسم محمد هو روح المؤمن الناطقة القدسية من هذه الصورة البشرية على هذا اللسان اللحمي الدموي، وهي الصورة الأنزعية الحايطية في الصورة البشرية لامعة مشرفة على الصورة كإشراف الشمس على الدنيا**» (36ب). وفرقة أخرى اعتقدت أن الصورة المرئية حجاب رقيق أقامه ونطق منه غيب منيع مرئية مخلوقة [نسبة إلى الصورة] (81ب). واعتقدت فرقة أخرى في ثلاثة أنوار انبجست من الذّات بعضها من بعض، ظلّ ضياء نور قام لها ثلاثة أشخاص: الأول علي، والثاني محمد، والثالث سلمان (82أ). وأوّلت فرقة غير السابقة المشكاة أنها علي بن أبي طالب باطن أمير النحل المصباح وباطن الكوكب الدرّي، وباطن الكوكب الشجرة، وهي الذات التي لا تحدّ، وهي مقالة مرهج الطوبان وأتباعه (83أ).

ويرى المصنّف مقالة الفلاسفة في تثليث الواحد وتوحيد الثلاثة فاسدة (86أ)؛ ويذهب إلى أن النصارى تعتقد في أربع مراتب: الاسم، والأب، وروح القدس وكلّه إله واحد، لأن الأب بمنزلة المعنى، والابن وروح القدس بمعنى النور والضياء والظلّ، إذ القدس هو الميم، والروح هو السين والابن هو الألف، المقداد، لكنهم يجعلون الأربع مراتب ثلاثاً، ويبطل مقالتهم هذه (86ب).

يمكن أن نظفر بثلاث فوائد هامة من هذه المسائل:

* الاطلاع على مقالات لم نعثر عليها في المظانّ النصيرية المتوفرة وخاصة منها ما ينسب إلى حاتم الطوباوي. وقد أفرد المصنف صفحات غنية بالمعلومات عن التوسل بالدين إلى الوجاهة والسيادة فضلاً عن الأخبار في افتراق النصيرية نفسها. وهذا الجانب ـ على إيجاز الخبر فيه ـ يساعد على فهم تطوّر المقالة عند الفرقة من طور التأسيس إلى طور الانشعاب.
* يشرح المصنّف في أكثر من مقام (مثلاً 126ب) عبارات الخصيبي والمفضل وأبي شعيب ومحمد بن سنان، وهذا مفيد للغاية في التعمّق في مقالات النصيرية الأولى.
* يفرد المصنّف مواضع من رسالته لتأويل بعض الآيات القرآنية، والأهمّ من هذا أن نسبَ ما ورد في بعض السور الست عشرة إلى ابن نصير، ونعته بأنه مجرّد دعاء، لعلّه تحوّل بعامل التقديس إلى مقام السورة.

وغير هذه الفوائد خاصة عميم في فهم التوحيد النصيري، والظهورات للذّات الإلهية، وهو ما يحوج إلى إحكام الوصل بين هذه المناظرة وما جاء في كتاب المثال والصورة المنسوب إلى أبي شعيب محمد بن نصير.

13 ـ علاء الدين بن منصور الصّويري
(ت. 708هـ/ 1308م؟)

أ ـ أرجوزة[239]

مخطوطة مانشستر، عربي عدد 452 ـ E ـ ورقة 216أ ـ 250أ وتحتوي على 269 مخمّسة.

وتتعلق جملة المخمّسات بمسائل التوحيد، شرحها الشاعر بعلم الباطن وهي:

ـ **المحور الأول**: الذّات المعنوية وظهورها، ومجمله أن المولى هو العين والله هو حجابه المعظم، وإنما المقصود بالله الاسم المركب من الحروف (217ب)، وخلص الشاعر إلى المشكاة فشرحها بأنها العلامة على المعبود، في حين أوّل المصباح بأنه الميم، والشجرة بأنها فاطر (فاطمة) (218أ) والمعنى قد ظهر بالصورة لإيناس البشر (220أ) والصورة هي هو بلا كيف، وليس هو هي (221أ)، وظهوراته سبعة من هابيل إلى عليّ (221ب)، والمعنى قد ظهر منذ الغدير، فأشار إليه محمد بالتهليل (223أ)، وهو في عبارة المشير الله العلي القاهر القديم (225ب).

ـ **المحور الثاني**: في الثناء على القرآن، والتحذير من التعريض وتأوّله جهلاً (248ب) والعقيدة فيه أنه كتاب محكم عزيز أنزله ربّ العُلا يؤمن به العجم والعرب (219ب).

ـ **المحور الثالث**: في نظام العالم وتكوين المراتب، وهي مراتب الأبواب والأيتام والنجباء والنقباء والمختصين والمخلصين والممتحنين (227ب ـ 233أ)، وكذلك البروج (237ب) والأفلاك (238أ) ومنازل الكواكب (239ب).

تفيد هذه المخمّسات إلى جانب ما شرحته من أصل التوحيد ونظام

---

(239) في ماسينيون، عدد 89.

الخلق، في الإخبار عن مصنّفات المفضل بن عمر الجعفي (226ب) ومنها كتاب فكّر. وفي هذه المطوّلة إطراء على النص القرآني، وهو إقرار نجده لأول مرة بمثل هذه الصراحة في النصوص النصيرية، ثم إننا نجد تأويل **بسم الله**، بما يحوج إلى مقارنته بما سبق في مناظرة النّشابي.

ب ـ مرثية

خمّسها موسى بن حسن، مخطوطة باريس، عربي، عدد 1450 ورقة 167ب ـ 173ب.

ليست المقاطع في رثاء أحد وإنّما هي في رثاء النفس، والتحسّر على ما فات من الهناءة (186أ) والتغزّل بعشق الذّات المعنوية، فدارت جملة المطوّلة على التوحيد والإقرار لعليّ بالربوبية (170أ)، وشرح لأسرار الميم والباب (170أب) وإشارة إلى الظهور (171أ). وتخلص الشاعر إلى التكنية عن المعنى بالشمس، وعن محمد بالبدر، والمقصود أنّ الميم من الذات العلوية، وأنه الناطق بالنور لعدم ظهور النور دون حجاب؛ و«بسم» جماعها هو الله (س: سليمان، م: محمد؛ ب: المقداد) (93ب). ويتبرّأ الشاعر من حزب عائشة (173أ) ويشتم أبا بكر وعمر (173أ) في حين يفخر بسادة العلويين، ويصرّح أنه على دين الحسين بن حمدان، ويشهد ب ع م س شهادة نجاة (173ب).

14 ـ الشيخ إبراهيم الطوسي
(ت. 750هـ/ 1349م؟)

أ ـ عينيّة

ذكر منها ثلاثة أبيات فقط في كتاب الباكورة السليمانية ص 30 ـ 31 بمناسبة شرح السورة الرابعة عشرة في الحجّ. وفي هذه الأبيات يشرح الطوسي أشخاص البيت المعمور والشعائر. فالبيت هو الحجاب الميم، والصفا هو المقداد، والعتبتان هما الحسن والحسين، وحلقة الباب معرفة جعفر الصادق، والمروة معرفة أبي الدرّ، والمشعر الحرام معرفة سلمان الفارسي. (الباكورة،

ص31)، وهذا يحيل على مسألة العبادات بإجمال وقضية التوحيد والخلق من خلالها.

ب ـ نونيّة في مدح الست زينب

وردت في الباكورة السليمانية، ص65 ـ 66، وتعدّ اثني عشر بيتاً.

والمقصود بالستّ زينب القبّة الرابعة من القباب السبع التي تؤمن بها النصيرية؛ وهي قبّة الرّم، كان اسم المعنى فيها أخنوخ، والاسم هندمه، والباب شرامه، والضدّ عزرائيل[240]. والقصيدة في التغزّل بالمعنى في تلك القبّة وفخر بالانتساب إلى الديانة الخصيبية النّميرية.

وتفيد هذه الأبيات القليلة في فهم مسألة ظهورات المعنى في القِباب، وهي مسألة تتّصل بقضية الإلهيات من ناحية ونظام الخلق من ناحية أخرى.

15 ـ عقائد النصيرية
(ق8هـ/ 14م؟).

مخطوطة باريس عربي 5188 ص67 ـ 97، بخط سيلفستر دي ساسي (S. De Sasy) وتوجد نسخة خطية منه بكيل (Kiel)، عني بتحقيقها ر. شتروطمان في Morgenländische GEHEIMSEKTEN, in Abendländischer Forschung und die Handschrift Kiel. Arab. 19 Berlin 1953, pp 47 - 59.

وسنعتمد في الإحالة على مخطوطة باريس.

وتحتوي على بيان في خطبة البيان (ص96)، والططنجية (ص95..) والكاشفية (ص90) وخطبة الجوهر (ص89)، ويستخلص منها عقيدة جامعة هي تأليه علي بن أبي طالب، وأنّه صاحب الأمر في خلقه وكونه، وهو شفيع دار البقاء، ومدير الأيام (ص94)، وهو صاحب العهد والميثاق، وباعث المرسلين (ص94)، وهو الواقف على السحاب والضارب للرقاب وصاحب الرحمة

---

(240) راجع الباكورة السليمانية، ص 61.

والغفران، ومجري الأنهار والفلك والقادر الغفار (ص93). ويردف النص هذه الخطب ببعض المسائل في التوجيه تشبه مسائل المناظرات التي سبق ذكرها وتناسب مقالاتها ما ورد فيها، ومن هذه المسائل ما هو في الذّات الإلهية، ومنها ما هو في الخلق والتكوين. ومنها ما هو في تأويل النّصوص المقدسة، وغيرها.

ففي الذّات الإلهية بيان أن الله هو القديم الأزل (ص89)، كوّن المكان فجعله اسمه وحجابه. والله مشتق من إله، والاسم غير المسمّى، فمن عَبَدَ الاسم دون المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، ومن عبد المعنى دون الاسم كان موحّداً تاماً (ص88) وهو قادر بقدرة هي كون بلا حدوث (ص86) وله الأسماء الحسنى (ص79). والله هو علي المعنى القديم الأحد الفرد الصّمد الأزل علة العلل وغاية الغايات (ص79).

وأمّا في شؤون الخلق ومسائل التكوين، فالمبدأ أنّ الله خلق من نوره محمداً وأدناه منه فلم يبق بينه وبينه إلا قفص من نور وفيه فراش من ذهب يتلألأ، فلمّا عرف الصورة التي رآها أوحى إليه أن زوِّج فاطمة من عليّ واتخذه وصيّاً (ص88 ـ 89). وقد خلق علي الكون وأنشأه (ص78 ـ 79)، وهو صانع المصنوعات (ص77)، وجعل روح الأنوار متصلاً، إذ النور هو المادة البادية من المعنى إلى الميم ومن [الميم] إلى السين، ومن السين إلى اليتيم الأكبر إلى من دونه من المراتب (ص76).

وفي النص تأويل مفيد لتفسير سورة التوحيد، يدور كلّه على توحيد علي، والإقرار بأنّه لم يلد فاطمة، ولم يلد الحسن والحسين، ولم تكن له زوجة (ص74).

وكذلك تأويله لبسم الله الرحمان الرحيم، تأويلاً واسعاً (ص69)، وتفسير للآية ﴿يسٓ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ﴾ (يس: 36/ 1)، ولقوله ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾ (النبأ: 78/ 12)، (77 ـ 76)؛ وفيه أيضاً تأويل لأشخاص الصلاة (ص81..) والحجّ ومناسكه (ص82).

يتضح من هذه المسائل منزع قربها من روح النصوص النصيرية التي ظهرت في القرنين 7 و8هـ/ 13 ـ 14م، وهي مفيدة في التأويل الذي قدمته لبعض الآيات، واستخلاص صفات علي من خطبه.

16 ـ عماد الدين أبو الحسين أحمد بن جابر بن جبلة ابن أبي العريض الغسّاني المعروف «بالشيخ قُرفيص» (ت. 803هـ/ 1400م)

وصية[241]

منشورة ضمن «في سبيل المجد»، ص 179 ـ 180.

تتضمن مقدّمة في ظروف التصنيف، والإشارة إلى أنّ أحد الإخوان قد الْتمس أن يوصى وهو يهمّ بالسفر. أما الوصايا فإنّها لا تتعدى الإلحاح على معرفة الله والحثّ على مساعدة الإخوان من ذوي الحاجة وعلى التمسك بالفضائل ومن أجلّها طلب العلم قبل طلب المال والتواضع والصدق.

وليس في هذه الوصية ما يشير إلى المقالة النصيرية، بل إننا نجد إشارة إلى يوم الحساب، وتحذيراً من جهنم. ولا نظن أن المقصود بهما ظاهر المشهور عند أهل السنة خاصة. وإنّما الذي دعانا إلى ذكر الوصية في هذا المقام ادّعاء النصيرية أنّ الغسانية من شيوخها، والوصية من آثارها.

17 ـ الشيخ حسن الأجرود العاني (ت. 836هـ/ 1432م)

قصيدة من لون الزجل

مخطوطة باريس، عربي، عدد 1450 ورقة 175ب ـ 176أ. نشرها كـ. هويار (Clément Huart) في La Poésie Religieuse des Nosairis في المجلة

(241) في ماسينيون، عدد 94؛ في ضيائي، عدد 258.

الآسيوية (Journal Asiatique)، السلسلة السابعة، الجزء XIV (1879) ص255 ـ 257. وتدور القصيدة على معان كثيرة متّصلة بالعقيدة النصيرية، استهلها الشاعر بالحث على شرب الرّاح والتنعّم مع المحبوب (ص255) وتنبيه إلى سوء معاملة الدنيء من الأصحاب والواشي، والإحسان إلى الأخ الوفي (ص255)، وعدم كتمان السرّ عنه، ولا بدّ من الإشهاد عليه، وأخذ الميثاق بلعن أبي بكر، وشرب الخمرة، توثيقاً لعهد الله (ص256)، ثم الإشهاد عليه بالانتساب إلى الخصيبي، والردّ على دعوى الحلاج (ص256)، فهذا ومثله الحجاج في المسوخ والرسوخ على الدوام (ص257)، وفي الختام يحث الشاعر على طلب العين (علي) والميم (محمد) والحاءين (الحسن والحسين) (ص257).

تفيد الأبيات في فهم العلاقة الاجتماعية بين أهل الفرقة وحكم الخمرة عندهم وشرط بثّ الدين إلى المريدين. وهذه الأغراض كلّها توافق ما ورد في بداية الباكورة السليمانية.

ونختم هذا القسم في النصوص النصيرية القديمة بثلاثة مصنّفات لمؤلفين مجهولين، وليس لنا من دليل قاطع على زمن التأليف، والمرجّح عندنا من خلال المتون والقضايا المثارة أنها تنتسب إلى القرون المتأخرة.

18 ـ مجهول
رسالة البيان لأهل العقول والأفهام
ومن طلب الهدى إلى معرفة الرحمن

مخطوطة باريس، عربي، عدد 1450، ورقة 53أ ـ 63ب. وهي في الردّ من أحد شيوخ الفرقة على سائل يلتمس شرحاً «لظهور الاسم والباب والأيتام وجميع أهل المراتب في العالم العُلْوي والسفلي، وكيفية ترتيبهم في ملكوت الله» (53ب).

وتضمنت محاور تتعلّق بالتوحيد ونظام الخلق والتكوين:

ـ **المحور الأول**: في تأليه علي بن أبي طالب. وهو الواحد، لا ينثني في عدد ولا يتجسّد في جسد (54أ)، اخترع من نفسه حجاباً يقف عليه العارف

والطالب. وهو اسمه محمد (54ب) ومحمد هو الطور الأعلى والوادي الأيمن، والشجرة المباركة... والبيت المعمور، والسقف المرفوع والظلّ الممدود (54ب)، وفاطر هي فطرته التي فطر الناس عليها، وعظمته الشاخصة (54ب)، والحسن والحسين هما صفتان انحبستا من الصفة الفاطرة، لإعداد الدعوة (55أ)، وسلمان هو الباب الناطق الذي لا يطلب حقّ إلا به ومنه (55أ) وكلّ هذه الصفات جميعاً وهؤلاء الأشخاص واحد لا ينقسم (55أ).

ـ **المحور الثاني**: في أهل المراتب، وهو في الأصل أرواح تجلى لها بارئها وهي أشباح في الأظلة فسجدت فجعلها كواكب درّية وانضاف صغيرها إلى كبيرها وانضافت كلّها إلى الباب، منه بدؤها (55ب). وأولى المراتب الأيتام وأوّلهم المقداد (55ب) وهو القلب في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ (الإسراء: 17/ 36)، والخصيبي يقول: «إنّ السمع هو السيّد محمد والبصر الباب والفؤاد هو المقداد» (56ب). والمقداد يستمدّ نوره من الباب. والأيتام يستمدّ اللاحق نوره من السابق (56ب)، وتولّى المقداد مرتبة النقباء، وأبو ذرّ مرتبة النجباء وعبد الله بن رواحة مرتبة المختصين وعثمان بن مظعون مرتبة المخلصين، وقنبر مرتبة الممتحنين (57أ).

ـ **المحور الثالث**: في أهل المراتب السفلية، وهم المقرّبون المتّصلون بالممتحنين، والكرويون المتّصلون بالمقرّبين، والروحانيون المتصلون بالكرويين، والمقدّسون المتصلون بالروحانيين والسائحون المتصلون بالقدّيسين والمستمعون المتصلون بالسائحين، وهم يمدون اللاحقين (57أ).

المحور الرابع: في تسمية أهل المراتب العلوية والسفلية (57ب ـ 58أ).

ـ **المحور الخامس**: في الارتقاء في المراتب، وهي حياة الأكوار والأدوار حتى الانتهاء إلى الصفاء والخلاص (58ب) وعند ذلك يلتمس المرتقون كلّ الفضل لإخوانه (59ب) فيجيبه الله إلى ذلك، ويصبح الخالص حرّاً في العالم (60أ).

ويظهر في آخر الرسالة مسألتان لا صلة لهما بما سبق وهما:

1 - في البرّ والصدقة وبذل المال على أهل الفاقة.

2 - في غلبة قوم على قوم وتملك الدار غصباً (60أ - 63ب).

وتُعتبر هذه الشروح مفيدة للغاية في الوقوف على صفة الذات الإلهية وخلق الاسم والباب وجميع أهل المراتب، وعلى السبب في تسميتهم، وبيان وجه الترقّي في المراتب حتى الصفاء. ويظهر جليّاً أنّ هذه المسائل تعيد تماماً ما ورد أيضاً في كتاب الهفت الشريف.

19 - مجهول
شرح الإمام وما يجب عليه

مخطوطة باريس، عربي، عدد 1450، ورقة 55أ - 158أ. ولسنا نجد فيها مقالة نصيرية واحدة، وإنّما جاءت شروطها عامة يمكن للشيعة الاثني عشرية أن تدّعيها.

إلاّ أننا نجد في قسم أخير منها باباً موسوماً بـ «في معرفة التعليق» (ورقة 158أ - 167أ)، والمقصود بالتعليق تهيئة المريد اليافع لقبول أسرار الديانة، وتعليقه على وجه النكاح بشيخ من شيوخ الفرقة، لا يفارقه حتى يبلغ المرتبة العليا ويتمكن عنده سرّ الدين وأصوله.

ويظهر من النّص تشابه كبير بين متنه، وما جاء في بداية الباكورة السليمانية، ولكن يوجد اختلاف كبير، كأن لا نجد ذكر لسورة الشتائم في مخطوطة باريس، وأن نجد هذه الشهادة، ولا أثر لها في نص الباكورة: «... **وتشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وأنّ محمداً عبده ورسوله وتشهد أنّ الجنة حقّ والنار حقّ والبعث حقّ والميزان حقّ والصّراط حقّ وأنّ الساعة آتية لا ريب فيها وأنّ الله يبعث من في القبور، وتقيم الصلاة بأوقاتها وتؤدي الزكاة إلى أهلها، وتصوم شهر رمضان وتحجّ إلى بيت الله إن استطعت إليه سبيلاً، وتجاهد في الله حق جهاده» (166أ - ب).**

وفي هذه الشهادة ما يذكر بالدّعاء آخر الصلاة قبل التّسليم عند أهل السنة خاصة، وهي شهادة منافية مطلقاً لعقيدة النصيرية، خاصة في أغراض البعث والصلاة والزكاة والحجّ، إلاّ أن يكون المقصود باطن هذه العبادات، والطفل المريد محتاج في مثل هذا المقام إلى إظهار سرّ الديانة لا إلى التعمية.

20 ـ مجهول
مسائل

مخطوطة همبورغ (Hamburg) عدد Orient304 .، عني بتحقيقها ونشرها ر. شتروطمان (R. Strothmann) في Oriens الجزء 12 (31/ 12/ 1959)، عدد 1 ـ 2. ص ص 85 ـ 114.

تتضمن المخطوطة بابا في النّص على بابية أبي شعيب محمد بن نصير النميري وعدله وإمامته في الدين (ص 104)، وشرحا لباطن الوضوء وأشخاص الجوارح التي تغسل بالماء. فاليدان هما شخصا اليتيمين، واليد اليمنى هي شخص المقداد، واليسرى هي شخص أبي ذر الغفاري؛ ومعنى يمين من عرف الله من جهة المقداد، والدليل على اليسرى أن من أبي ذر عرفت البركات وتيسّرت (ص 105)؛ وفي إحدى المسائل حثّ على لقاء الإخوان ومساعدتهم (ص105)؛ والملح هو الباب (ص 105)؛ وفي إحدى المسائل الأخرى أسماء المؤمن الثلاثة عشر فهو علويّ وهاشميّ وعربيّ وفارسي ونبطيّ وعبراني وسرياني وحبشي ونوبيّ وعجميّ وكردي لأنه كرّ في الأكوار ودار في الأدوار وهو أيضاً رومي (ص106)؛ وفي المسائل إقرار بأن الله علي، هو معدن الكون ظهر في من بطن وبطن في من ظهر (ص107)، وسفينة نوح هي المعنى ومن ركب إلى معرفته نجا من المسوخيّة، والسفينة أيضاً هم آل البيت (ص105)؛ وتمام الإيمان هو المعرفة بتوحيد الله ومعرفة اسمه الحجاب ومعرفة السين بابه، وأهل مراتبه؛ والخمرة حلال مع الإخوان حرام مع الأضداد (ص107)، والجرّي حرام أكله وله قصة مع عليّ (ص109 ـ 110)؛ أما النساء فقد خلقهن الله من معصية إبليس.

تفيد هذه المسائل في فهم التناسخ وحقيقة التوحيد الذي ينجو به المؤمن من الكدر وشتّى المراتب السفلية. وتوقف هذه المسائل على أهمية كتاب الهفت الشريف والصراط في التفكير النصيري، وإن اعتُبرا منحولَيْن إلى المفضّل الرّاوي عن الصادق.

بقي أن نتبيّن أغراض النصيرية من مصنّفاتها الحديثة.

* * *

الفصل الثالث

في التعريف بمصنّفات العلويّين[1]

يُلاحظ الباحث منزعين في تصانيف العلويين الحديثة:

1 ـ غلبة التأليف في الأغراض الدينية ـ السياسية منذ القرن 10هـ/ 16م حتى نشأة الدولة السورية سنة 1937.

2 ـ ظهور الاهتمام بالأغراض السياسية ـ الاجتماعية، وبروز التصنيف في العقيدة القومية وشؤون الحداثة منذ الاستقلال إلى اليوم.

وقد تخيّرنا من قيود الترتيب الغرض الجامع. فبدأنا بالنصوص الدينية وثنّيْنا بالنصوص الفكرية.

* * *

---

(1) نقصد بمصنّفات العلويين «غير ما قصدنا بالنصوص النصيرية»، لأن من النصوص الحديثة ما ألف في العقيدة، ومنها ـ غالباً ـ ما ألّف في غير ذلك الموضوع، ونعتبره مع ذلك خادماً لغرضنا في هذا البحث. وقد اعتضنا عن النصيرية بالعلويين احتراماً لإرادة الفرقة في تسمية نفسها في أوائل العشرينات.

أولاً: النصوص الدينية

1 ـ عقائد النصيرية

مخطوطة باريس، عربي عدد 6182، حقّقها أنور ياسين، ونشرها بعنوان «تعليم الدين العلوي»، عن دار «لأجل المعرفة»، ديار عقل لبنان 1986، سلسلة «الأديان السريّة». عدد 6. والمرجّح أن يكون تصنيف هذا النّص حديثاً، يرجع عهده إلى القرن 11هـ/17م[2]. وحلّله وُولْف (Wolf) في ZDMG عدد III. (1849م)، ص ص 302 ـ 309.

وقد بُني الكتاب على السؤال والجواب، ويفيد في مجموعه إفادة بالغة في فهم الاعتقاد النصيري في أبواب التوحيد، والخلق، والمعاد. ويتضمّن تبعاً لذلك شرحاً وجيزاً وصريحاً للعبادات وأسماء الظهورات. وتُبدِي النزعة التعليمية فيه تمام الحرص على تبسيط الجواب واختزاله. وقد لاحظنا فيه امتناعاً عن التلبيس بذكر الاختلافات؛ ويكاد يكون بهذا ميثاقاً في الاعتقاد النصيري الحديث أو بياناً.

محمّد بن يونس كلازو
(ت. بعد 1011/ 1602م)[3]

2 ـ [شعر في الهبطة ومدح القمر]

يُنسب إلى محمد بن يونس ديوان ذكر منه سليمان في الباكورة 4 قصائد: الأولى في الهبطة (ص62 ـ 64) والثانية في مدح القمر (ص68 ـ 69). والثالثة في مدح الخمر وهي القمر أيضاً (ص70)، والرابعة في مدح القمر كذلك (ص71 ـ 72). ويستفاد من الشرح الوجيز الذي قدّمه الأذني أنّ هذه الأبيات في عقيدة القمرية من النصيرية، وتُساعد على فهم قصة الخلق والهبوط إلى الأرض

---

(2) أنور ياسين، تعليم الدين العلوي، ص 58.

(3) في ماسينيون، عدد 104.

من العالم النوراني، وتشير بالرمز إلى تصوّر الذات المعنويّة في القمر والتجلي، وتقرّ بأنّ شرب الخمر هو معرفة العين في القمر.

الشيخ أبو ترخان البنا الغيبي
(ت. 1120هـ/ 1708م)[4]

3 ـ [شعر في السماء والمعراج]

ينسب إلى الغيبي ديوان، ذكر منه سليمان الأذني قصيدتين: الأولى في مدح السماء، وقد شرح ذلك سليمان بمناسبة تفسيره للسورة الأولى (ص9)، والسبب في عبادة السماء عندهم أنّ الكواكب منها تشرق وفيها تغرب، وهي غير عقيدة القمرية، ولا الغيبية ولا عابدي الشفق. وفي قصيدة المعراج قصّ لما رأى الشاعر من عجائب العوالم النورانية والأرضية، وكأنه المؤمن قد صفا، وتحرّر وعبّر من خلال رحلته عن عقيدة فرقته في الخلق، ونظام المراتب.

ويفيد هذا في فهم تصور المعاد خاصة. مثلما يوقف ما سبق على أن الشمالية تعتقد أنّ السماء هي علي بن أبي طالب، أي المعنى (الباكورة، ص31) والقمر هو سلمان الفارسي؛ في حين ترى الكلازية أن القمر هو المعنى (الباكورة ص31).

الشيخ خليل بن معروف النميلي
(ت. ق12هـ؟/ ق18م)[5]

4 ـ [شعر في التضرّع ومدح السيدة زينب]

يُنسَب إلى النميلي ديوان التضريع (كذا)، ذكر منه الأذني قصيدتين (ص73 ـ 75)، جاءت الأولى في الذّات الإلهيّة، والتضرّع إليها، وبيان صفات الوحدانية، والتوسّل بالنسبة الخصيبية، ويظهر النميلي من الكلازية، ممن

(4) في ماسينيون، عدد 108.
(5) في ماسينيون، ص 647.

اعتقدوا أن عليّ بن أبي طالب هو السماء (ص74، البيتان: 12 و13) ونظم النميلي القصيدة الثانية في السيدة زينب، وهي القُبّة الرابعة التي يتجلّى فيها المعنى كما مرّ ذكره.

الشيخ يوسف خطيب
(ت. ق12هـ/ 18م)[6]

5 ـ [نونية في مدح القمر]

ذكرها سليمان الأذني، وشرح رموزها بوجيز العبارة. وتفيدنا في فهم عقائد القمرية مثل تجلّي ابن أبي طالب في القمر، والقول بأنّ الشمس هي محمد، والسماء هي سلمان الفارسي، ولا شك في أن هذا التصور يستدعي النظر في أصل الخلق ومبدإ التكوين، وكيفية الظهور وعلّته وهي من المسائل المشتركة عند طوائف الفرقة كلّها، ولكنّها محكومة بضوابط عند كلّ واحدة منها.

الشيخ صارم
(ت. ق12هـ/ 18م؟)[7]

6 ـ [قصيدة في مدح القمر]

هي قصيدة من نوع الزجل، ذكرها سليمان الأذني في الباكورة ص66 ـ 68. ويبدو الشاعر من أهل العقيدة القمرية، والمقصود فيها بالنون شكل الهلال، وبالغزال القمر، والمقصود أيضاً بسيره هو تحوّله على مرّ أيام الشهور. ويحسن مقارنته بما جاء في عبارة الأرسوزي من دلالة النون على الصميم.

---

(6) في ماسينيون، ص 647.

(7) في ماسينيون، ص 647.

محمود بعمرة ابن الحسين النّصيري
(ت. ق12هـ؟/ 18م)[8]

7 ـ رسالة

مخطوطة همبورغ (Hamburg)، عدد 303، عني بتحقيقها ر. شتروطمان في ESOTERISCHE SONDERTHEMEN BEI DEN NUSAIRI برلين 1958.

صدّرت هذه الرسالة بعنوان: «أخبار وروايات عن موالينا وأهل البيت منهم السلام». وهو خبر روي عن أبي الحسن محمد بن علي الجليّ يرويه عن الخصيبي، يرفعه إلى الإمام الصادق. ويدور الخبر على 88 مسألة يتعلق جلّها بتوحيد الذات المعنوية، والإخبار عن ظهورات المعنى، والقِبَاب التي تجلّى فيها، ويهتم بعض المسائل بتأويل العبادات، وتأويل الاسم والباب وشرح حقيقة العين، ونجد في طرف آخر من المسائل شرحاً للتناسخ وبيان الرجعة.

وتبدو كلّ هذه القضايا متعلّقة بأصول الاعتقاد عند النصيرية، ومذهبهم في علم الباطن. ونجد في هذه المسائل إلى جانب هذه الفائدة الجمّة ثلاث فوائد أخرى:

1 ـ تحديد مراتب الكفر والإيمان وبيان اسم كل مرتبة بياناً منصوصاً. (ص13).

2 ـ الثناء على أبي الخطاب والإقرار بألوهية العسكري ومعجزاته (ص17 ـ 18).

3 ـ تفسير جملة وافرة من الآيات القرآنية شرحاً للعقيدة النصيرية في التوحيد خاصة.

(8) في ماسينيون، ص 647.

سليمان الأَذَنيّ
(ت. 1283هـ/ 1866م)[9]

8 ـ [الباكورة السليمانية في كشف أسرار الديانة النصيرية]

نشرت ببيروت سنة 1863م، على حساب صاحبها، وبعناية المبشّر ر.ج. دودس (R. J) Dodds.

والمرويّ عن سليمان الأذني أنّه كان من شيوخ الفرقة الكلازية، ويذكر نفسه في كتابه أنه اطّلع على باطن العقائد النصيرية، وشهد «التعليق» كغيره من المريدين. وقد شكّك البعض في أقواله، وردّ التعويل عليها لأنه كتبها بعد أن ارتدّ عن ديانته، وشك فيها وتحامل على أصحابها، واعتنق الإسلام ثم اليهودية ثم الأرثوذوكسية، ثم البروتستنتية ، وقد اهتم بشأنه بعض المبشّرين، وتنصّر على أيديهم. إلاّ أن البعض شهد على صحّة المقالة في كتاب الباكورة، وعدّه المغني في الاعتقاد النصيري متى توفّر[10].

وينفرد الكتاب على إيجازه ـ بأهميّة لا تضاهى لأنّه تضمّن:

1 ـ نصوصاً أصلية في عبادات النصيرية وأدعيتها؛ ويمكّن لأول مرة من الاطلاع على كتاب المجموع أو الدستور الذي يميل الناس إلى نسبته إلى الخصيبي[11].

2 ـ قدّاسات النصيرية وأدعيتها في أعيادها ومختلف المناسبات الدينية عندها.

3 ـ شرحاً ـ وإن كان وجيزاً ـ لما جاء في بعض السور وتعليقات مفيدة على القداسات والترنيمات بما يساعد على فهم العقيدة النصيرية.

---

(9) راجع: Catafgo, in J.A. Sér.IV, Tome XI, p. 149; série 7, Tome VIII (1866) p 523; Clément Huart, pp. 190 - 261; Massignon, Esquisse, p.648 - 9.

(10) راجع: Salisbury, Notice of the Book... in J.A. vol 8 (18660 pp.228.

(11) L. Massigon, esquisse... p.648.

4 ـ كثيراً من المقطّعات الشعرية لناظمين لم يعد يسيراً الاطّلاع على دواوينهم، وهي أشعار في العقيدة الشمسية، وأخرى في العقيدة القمرية.

5 ـ شرحاً لعقائد النصيرية وفرقها في علي بن أبي طالب ومحمد وسلمان، وقضية الخلق وقصّة الهبطة والخلاص.

6 ـ وصفاً لوظيفة المشائخ عند النصيرية وسلطتهم، ومختلف أعمالهم في الأعياد وتعليم أسرار الديانة.

وبهذا تتصدر «الباكورة» جلّ المؤلفات النصيرية لتفرّدها من بينها بالشرح الوجيز، والإبانة الصريحة، ولتعويل المصنّف على المجادلة في الاعتقاد. ويمكن ـ لهذه المنزلة ـ أن تعتبر الباكورة مفتاح الكتب النصيرية القديمة خاصة. ولا يعني هذا أننا نصدّق مطلقاً مقالة الأذني دونما شك، ولكنّ الباحث يجد في الباكورة، فوائد في الاعتقاد النصيري جمّة تستقيم بعد المقايسة بين النصوص وعرض بعضها على بعض.

حسين الأحمد الحمّين
(ت. 1295هـ/ 1878م)[12]

9 ـ فلسفة عن الروح والبدن

منشور ضمن «في سبيل المجد»، ص ص 181 ـ 383.

تتلمذ المصنّف على الشيخ إبراهيم مرهج (ت. 1272هـ/ 1855م)، وينسب إلى حمّين وهي قرية بالقرب من طرطوس. ويعتبر الشيخ مرهج من أبرز الأعيان بجبل العلويّين ومن أحفاده الشيخ إبراهيم عبد اللطيف؛ وينسب إلى حسين الأحمد الحمّين ديوان، فيما يذكر ضيائي في المصادر العلوية (ص90. عدد 88). وصفه صاحب «في سبيل المجد» بالعالم المجتهد.

(12) في ماسينيون، عدد 117؛ في ضيائي، عدد 88، 109، 133، 179، 246، 265؛ الحاج معلى ص 381 ـ 383.

والنص فلسفي في الظّاهر لا يتّصل بأصل اعتقادي، لأنه يجيب عن مسألة في طبيعة الروح ووجه إدراكها، أتراه بالبدن أم بغيره؟ وهل هي التي تدبّر البدن أم إنها تصلح به. والجواب أن الروح جوهر لطيف بسيطة حية، روحانية، قرنت بجسم كثيف، لا حياة له إلا بها، ولا ينفعها بما يتغذّى. وهي لا تدرك مع ذلك إلا به. وهي التي تدبّره، فإن فارقت الجسم صار ميتاً، ولا كرامة فيه.

والمفيد من هذا الرأي أنه يمهّد لعقيدة التناسخ والترقّي عند النصيرية، فالأجسام محال لتنقل الروح على قدر الأعمال التي يقدمها الإنسان في الحيوات السابقة ويتخلص المرء ـ على قدر إيمانه ـ من الجسد الكثيف حتى تنتقل الروح إلى سنخها النوري، وتعود روحانية المحل كما بدأت. من هذا الباب يمكن اعتبار هذا النص دينيّاً وإن بدا فلسفيّاً.

محمد بن عبد الرحمن إبراهيم
(ت. 1318هـ/ بعد 1900م)[13]

10 ـ رسالة فطرة المنصان (؟) ونزهة القلب والعيان في إيضاح مسائل الشيخ الأجلّ والكهف الأظلّ الشيخ محمد بن عبد الرحمن إبراهيم.

أُلّفت سنة 1318هـ/ 1900م.

وتتركّب من تسع مسائل، لخّصها مصطفى غالب في مقدمة تحقيقه لكتاب الهفت الشريف، ص ص 23 ـ 29، وذكر ضيائي مخطوطاتها.

وتفيد هذه المسائل الملخصة في فهم تصوّر النصيرية لنظام العالم، وتأويلها للحروف النورانية والظلمانية. وفي النص رواية عن المفضّل عن الصّادق، واستشهاد بمحمد بن نصير، وذكر للطبراني في مجموع الأعياد.

---

(13) في ضيائي، عدد 117.

إبراهيم عبد اللطيف
(ت. 1333هـ/ 1914م)[14]

11 ـ [شعر في العين والمعاد]

هو من بيت ناعسة من أعمال صافيتا، أديب، عالم، وفقيه وكاتب مجيد. أنشأ مجلة العرفان بصيدا[15].

ينسب إلى إبراهيم عبد اللطيف شرح عقيدة الديانة لأبي منصور رأستباش الديملي، وهي مخطوطة محفوظة عند بعض الخواص في سوريا، وكذلك شرح ديوان المنتجب العاني، وهو مخطوط أيضاً ذكره أسعد أحمد علي في كتابه «فن المنتجب العاني وعرفانه» ص 523؛ وشرح ديوان الغريب للخصيبي، مخطوط عند بعض الخواص في سوريا، ذكره أسعد أحمد علي في نفس المرجع، وذكر ضيائي نسخة مخطوطة من الديوان محفوظة بمكتبة الظاهرية، تحت عدد 3929[16]. وينسب إلى إبراهيم عبد اللطيف ديوان ذكر منه عبد الحميد الحاج معلى مقطعات تعد 17 بيتاً (ص185 ـ 186)، وهي في مدح القمر، وذكر الشوق إلى العين الذات الإلهية، وألْمَعَ إلى المعاد. ومن هذه المقطعات أبيات في رثاء عبد اللطيف الغانم أحد شيوخ الفرقة، مبرزاً أوبته، وحسن تقواه واستقراره في عالم النور.

يعقوب الحسن
(ت. 1348هـ/ 1929م)[17]

12 ـ [قصيدة في مدح النبي]

هو يعقوب بن حسن بن محمد بن معروف البراعيني العبدي، وُلد في

(14) في سبيل المجد، ص 185 ـ 6. في ضيائي، 93؛ 144؛ 145؛ 148؛ 151.
(15) المرجع السابق، ص 181.
(16) ضيائي، عدد 148، 151.
(17) في ضيائي، عدد 50؛ في سبيل المجد، ص 192 ـ 3.

قرية براعين من أعمال اللاذقية سنة 1248هـ/ 1867م، وتوفي في 19 جمادى الأخرى سنة 1348هـ/ 1929م، ألّف تذكرة الحياة الروحية في وحدة الحقائق الدينية. يذكر ضيائي أنّه مخطوط باللاذقية. وقد نسب إليه الحاج معلى في كتابه «في سبيل المجد» ثلاث قصائد (ص189 ـ 193)، تهمّنا منها الأخيرة في باب الاعتقاد وتعدّ 45 بيتاً، وهي الموسومة بمدح النبيّ. وليست القصيدة في هذا الغرض بالذّات وإنما هي في مدح آل النبي والأئمة، والإقرار بأنهم الصراط، ثم الثناء على محمد بأنه من نور الرحمان، وفي الأبيات تلميح إلى أنه الاسم من المعنى. والملاحظ أن الشاعر لا يفصل بياناً في أصول الاعتقاد، ويوهم بمدح تقليدي للنبي والأئمة.

13 ـ [قصيدة في الحث على الزهد والتقوى]

نُشِرت في هاشم عثمان، ص224، وتعدّ 12 بيتاً، جلّها في الوعظ والحثّ على التزهّد والقناعة. ولكن في البيتين الأخيرين إقراراً بما نزل على عيسى، وفخراً من الشاعر بعقيدته، والسبب في هذه المقالة أن النصيرية تؤمن بأن عيسى هو إحدى القِبَاب التي ظهر بها المعنى، وفي عيسى تجلّى علي. وتبقى عقيدة الشاعر في هذه الأبيات مجملة، ليس فيها إشارة منصوصة إلى سمات العقيدة العلوية مثل التناسخ، والترقي في الأدوار. . .

عبد الكريم سعيد الحاج معلى
(ت. 1352هـ/ 1933م)[18]

14 ـ [في مدح القمر]

كان قاضياً في طرطوس من بلاد العلويين. ذُكر له في «في سبيل المجد» ثلاث مقطّعات، تهمّنا الأولى والثانية منها لتعلقهما بالغرض الديني، وتعدّان 36 بيتاً وكلتاهما في مدح القمر، ووصف الذات البادية في الغزال (القمر) وهذه

(18) في سبيل المجد ص 195 ـ 6.

الأبيات تناسب تماماً مدح القمر في القصائد التي ذكرها سليمان الأذني.

الشيخ عبد اللطيف سعود
(ت. 1354هـ/ 1935م)

15 ـ [قصيدة في الحث على إخلاص العبادة والردّ على الملحدة]

منشورة ضمن كتاب «العلويون بين الأسطورة والحقيقة»، لهاشم عثمان، ص213، وهي قطعة منوّعة القافية، تعدّ 10 أبيات حثّ فيها الشاعر على التفكّر في الصلاة عند أدائها، وعلى قرن الصوم بالتصديق، وردّ على أهل الإلحاد، ويستفاد من هذه المعاني المجملة:

1 ـ إشارة إلى عبادتي الصيام والصلاة دون الإفصاح ـ كما سبق في النصوص السّالفة ـ بأنهما أسماء أشخاص. وتبقى عبارة «تفكر إذا صليت» (البيت 1) مثيرة لأكثر من تأويل تهدي إليه النصوص القديمة خاصة.

2 ـ إن الرد على الملحدة يذكّر ـ على إيجازه ـ بـ «توحيد المفضل»، وما سبق ذكره في مسألة الروح.

16 ـ العلويّون شيعيّون

مقال صدر في مجلة «النهضة»، السورية، في عدد خاص عن العلويين، عدد 8، شهر تموز (1938م). وأعاد نشره هاشم عثمان في كتابه «العلويون بين الأسطورة والحقيقة» ص ص 191 ـ 210.

في المقال ثلاثة أقسام:

ـ تناول الكاتب في **القسم الأول** شرحاً لعبارة «علويّ» وانتهى فيها إلى أنه «لا فرق بين السنية والعلوية في المعنى» و«معنى الشيعة هو نفس معنى العلوية» (ص193) لأنها كلها تلتقي في الإسلامية. ويلح الكاتب على اعتقاد العلويين: «فهم مسلمون علويون إماميون جعفريون في وقت واحد» (ص193). ويفصّل

الأسباب التي دعتهم إلى الاقتداء بالأئمة من فاطمة وعلي وهي: قربهم من الرسول؛ رفعة علومهم؛ صدق الرواة عنهم؛ عصمتهم؛ فضلهم على أهل عصرهم وعلى من تقدّمهم وتأخر عنهم؛ نص النبي عليهم؛ أمر النبي بالاقتداء بهم عندما قرن الرسول بينهم وبين القرآن (ص194 ـ 196) فالعقيدة العلوية في الأئمة أنهم «**صنائع الله وحججه على عباده، ومعدن الرسالة**» (ص196).

ـ **وفي القسم الثاني** ردّ على من أنكر عروبة العلويين، بدعوى أنهم حثيون، أو صليبيون. (ص197 ـ 202). والغاية من هذا القسم إنكار مذاهب الباحثين في اعتبار الديانة النصيرية مزيجاً من العقائد السابقة للإسلام.

ـ **وفي القسم الثالث** بيان لإسلام العلويين وجملة عقائدهم: الإقرار بالشهادتين والتصديق بالقرآن وتلاوته، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحليل ما حلّل الله ورسوله وتحريم ما حرّم الله، والموالاة في الله والمعاداة فيه، والجهاد في سبيله (ص203).

والإسلام هو «بلا ريب شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، والالتزام بأحكام الشرع... وكلّ علوي في الدين يقوله»، (ص202 ـ 203). ويعتذر الكاتب عن نقيصتين سبّبتا طعناً على العلويين، هما: عدم ابتناء المساجد، وعدم الإقبال على الحج، والسبب في نظره هو الفقر، والاهتمام بالعمل ممّا يمنع من التردّد على المساجد (ص206 ـ 207). وعلى الرغم من هذا، فالعلويّون يصلّون في بيوتهم لأن أرض الله مساجد له حيثما كانت (ص207).

«والإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان» (ص28).

ويستفاد من هذا البيان حرص شيوخ العلويين على الانتساب إلى العقيدة الشيعية الإمامية، واللافت في تعريف الكاتب للإسلام والإيمان أنه لا يخرج عن التعريفات السنيّة المجملة وفي هذا التوسيع تشريع لوجود العلويين ضمن المجتمع السوري ذي الأغلبية السنية، والرد على الطاعنين في إسلام هذه الفرقة، ورتق الفتق الذي حدث أيام الاستعمار الفرنسي، ومجاهرة العلويين

بأنهم ذاتٌ مستقلة في العقيدة والمقالة. واللافت أيضاً أن الكاتب يستشهد بالهداية الكبرى للخصيبي (ص203).

مجموعة من رجال الدين العلويين [1392هـ/ 1972م]

17 ـ العلويون شيعة أهل البيت ـ بيان عن عقيدة العلويين

أصدره الأفاضل من رجال الدين من المسلمين (العلويين) في الجمهوريتين السورية واللبنانية. صدر عن دار الصادق. بيروت [1392هـ/ 1972م؟].

قدّم للبيان السيد حسين مهدي الشيرازي منبّهاً إلى الظرف الذي صدر فيه عن ثمانين شيخاً من رجال الدين العلويين. وذكر أن أخاه السيد محمد الشيرازي ـ وهو الإمام/ المرجع الديني للطائفة الشيعية آنذاك ـ قد عيّنه على رأس وفد لزيارة العلويين في مناطقهم السورية واللبنانية، والنظر في عقيدتهم وحالهم، وأمضى والوفد 5 أيام كانت من 3 إلى 7 شعبان 1392هـ/ 1972م، في المناطق العلوية، وأقرّ بعد الحديث إلى العلماء هناك أن «العلويين من شيعة أهل البيت الذين يتمتّعون بصفاء الإخلاص، وبراءة الالتزام بالحق» (ص3).

أما نص البيان الذي أصدره شيوخ العلويين فيشتمل على محورين:

ـ أولهما: في بيان مواقف الناس منهم في الماضي، واتهامهم لهم بالخروج عن الإسلام دون حجة ظاهرة. والسبب في التشنيع بالعلويين في ما مضى من الأزمان كثرة الدسائس التي اختلقها أعداء الإسلام ليفرقوا بين العرب والبربر في بلاد المغرب (ص8)، وكذلك أراد أن يجعل للعلويين محاكم خاصة تستقلّ بتشريع مخالف للتشريع الإسلامي، ويلحّ العلماء على أنّ قضاة العلويين قد رفضوا ذلك «وأعْلنوا بإصرار أنهم مسلمون، وتشريعهم إسلامي جعفري» (ص8 ـ 9).

ويذكر العلماء العلويون بما نشره سلفهم من أهل الديانة في عقيدتهم. وقد جاء ذلك في كرّاس نشر سنة 1936م/ 1355هـ ويحتوي على بندين ينصّ

الأول على أن كل علوي مسلم يعتقد بالشهادتين، يقيم أركان الإسلام الخمسة، ويقرّر البند الثاني «أن كل علوي لا يعترف بإسلاميته، أو ينكر أن القرآن كتابه، وأن محمداً (ص) نبيه، لا يعَد في نظر الشرع علوياً. .» (ص9).

ويذكّر العلماء العلويون أيضاً بسؤال تقدّم به الاحتلال الأجنبي سنة 1938، ووقّع علماء الفرقة جواباً في 9 جمادى الآخرة 1357هـ/ [1938م] يتمثل في أن **ديانتهم هي الإسلام وأن مذهبهم هو المذهب الجعفري (ص10 ـ 11)**.

وفي تلك المناسبة أصدر الشيخ سليمان الأحمد فتوى وقّع عليها الشيخان صالح ناصر الحكيم وعيد ديب الخيّر وفيها تصريح وجيز بعقيدة العلويين وملخصها: الإيمان بالله ربّاً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد رسولاً ونبيّاً وبعلي بن أبي طالب إماماً، والبراءة من كلّ دين يخالف الإسلام (ص11).

وتُعتبر الفتوى التي أصدرها الشيخ سليمان الأحمد بمناسبة اختلاف مشائخ العلوية في جواز الجمع بين البنت وعمتها أو خالتها شاهداً على التمسّك بالمذهب الجعفري (ص12).

وفي هذا كلّه حجة كافية على أن العقيدة العلوية هي عقيدة الشيعة الإمامية ولا فرق.

ـ ثاني المحورَيْن: في نص البيان الذي أصدره علماء الفرقة منعاً لكل تلبيس من أهل الدسائس، وقد وسم بـ «**عقيدتنا**». وتفصيل أركانه: (ص16).

* إن الدين عند الله الإسلام وإنه الدين الخاتم والكامل.
* الإسلام هو الإقرار بالشهادتين والالتزام بما جاء به النبي عن الله.
* الإيمان هو الاعتقاد الصادق بوجود الله سبحانه وملائكته ورسله مع الإقرار بالشهادتين.
* أصول الدين خمسة: التوحيد، والعدل والنبوّة، والإمامة والمعاد. ومعرفتها واجبة بالدليل القاطع لا بالظن أو التقليد.
* التوحيد: خلاصة ما جاء في سورة التوحيد.

* العدل: إن الله منزّه عن الظلم، لا يأمر الناس إلا بما فيه صلاحهم.
* النبوّة: الإيمان بالأنبياء والرسل السابقين، وبمحمد خاتمهم. والأنبياء معصومون من الخطإ والسهو والذنوب قبل النبوّة وبعدها، وهم أفضل أهل عصرهم.
* الإمامة: منصب إلهي. واللطف الإلهي اقتضى النص على الإمام. والإمام معصوم مثل النبي. والأئمة اثنا عشر، نص عليهم النبي ونص السابق على اللاحق.
* المعاد: الإيمان بيوم البعث والحساب، وبجميع ما ورد في القرآن والحديث الصحيح عن البعث والنشور، والجنة والنار، والعذاب والنعيم، والصراط والميزان.
* أدلة التّشريع أربعة: القرآن، والسنة والإجماع (وهو ما أجمع عليه المسلمون وفيهم الإمام المعصوم). والعقل وهو الدليل عند المجتهد وحده.
* فروع الدين: وأهمّها العبادات، ومنها: **الصلاة**، والعقيدة فيها أنها عمود الدين، وهي خمس مفروضة، والواجبة صلاة الجمعة والعيدين، والطواف والمبيت. أما الأذان والإقامة فمستحبّان قبل الدخول في الصلاة، والشهادة لعليّ فيها بالولاية مستحبة. أما **الصوم** فواجب في شهر رمضان من أول الفجر إلى المغرب على المكلّف. **والزكاة** من أركان الإسلام وواجبة في النقدين والأنعام الثلاثة: الإبل والبقر والغنم، والغلات الأربع: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، وتستحب في غيرها **والخُمُس** حق واجب. **والحجّ** فرض واجب مرة في العمر على المستطيع. **والجهاد** من أركان الدين، وواجب من أجل الدعوة إلى الإسلام. ووجوبه عينيّ على كلّ مستطيع. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروع الدين. **والولاء والبراء** فهما محبة الله والأنبياء والأئمة، والبراءة من أعداء الله.

أمّا سائر الفروع الأخرى في المناكح وغيرها فهي على المذهب الجعفري، وأهمّ المراجع فيها: الكتب الأربعة: الكافي للكليني، والتهذيب والاستبصار للطوسي ومن لا يحضره الفقيه للصدوق. (ص26).

لا مناص لنا من إبداء ثلاث ملاحظات تعليقاً على هذا البيان.

- يُعتبر هذا البيان استمراراً للنظرة نفسها التي تبلورت في مختلف النصوص المجموعة في كتاب الشريف عبد آل علوي الحسيني «**تحت راية لا إله إلا الله محمد رسول الله**»، الصادر أولاً باللاذقية عن مطبعة الإرشاد سنة 1357هـ/ 1938م ثم ببيروت عن مؤسسة البلاغ، سنة 1987م[19]. وتحوج هذه الملاحظة إلى تعليل تلك النظرة أولاً، ثم إلى تفسير إعادة طبع الكتاب حديثاً. في حين لا نعلم أن طبعة ثانية قد صدرت للبيان الذي قدمناه.

- إن العقيدة التي تستجلى من هذا البيان موغلة في التلبّس بالعقيدة الإمامية الاثني عشرية، مصرّحة بالانتساب إلى المذهب الجعفري. وهذا ما يفسّر حرص العلويين على علاقات «الأخوّة» مع النجف الشيعي. وفي البيان تصريح لا تردّد فيه بأنّ العقيدة الشيعية الإمامية هي الإسلام.

- إن الظرف الذي ظهر فيه هذا البيان مهم في تاريخ سوريا المعاصرة، وكذلك في تاريخ الفرقة. فالمعروف أن حافظ الأسد قد أمسك السلطة في 16 تشرين الثاني سنة 1970 وأصبح أول رئيس جمهورية علوي في تاريخ سوريا في 22 شباط 1971. ويمثل هذا الحدث الهام نتيجة طبيعية لما حدث بين 1963 و1966 من طرد أبناء الاعتقادات الأخرى من حزب البعث، سعياً إلى السيادة العلوية حزبيّاً. وقد ظهر من حافظ الأسد حرص على خدمة العلويين بما سمّي في بداية استلامه للحكم بمشروع إصلاح الأراضي، وجرّد المالكين من ملكية أراضيهم، وبلغت نسبة تلك الأراضي 28٪، وأعاد توزيع الأراضي الخصبة في سهل الغاب على الفلاحين العلويين من الساكنين في المناطق الريفية المحيطة

---

(19) راجع ضيائي، القسم الثاني، عدد 24.

بحماه ذات الأغلبية السنيّة. ويبدو أن ذلك أثار اضطراباً شديداً ونقمة على هذه السياسة التي ظهرت أيضاً في تأميم المؤسسات الصناعية والتجارية وإعادة توزيعها على العلويين غالباً. ولمّا كثر الطعن على العلويين وعقيدتهم، عمدت السلطة إلى نشر كتاب بيّنت فيه أن الطائفة النصيرية هي جزء لا يتجزأ من الإسلام، ووُزّع هذا الكتاب على مجال واسع خلال الاستفتاء حول الدستور، كما أجرى حافظ الأسد تعديلاً على الدستور بإدخال نصّ جديد يقول: «**دين رئيس الدولة هو الإسلام**».

الشيخ محمد حمدان الخيّر
(ت. 1395هـ/ 1978م)[20]

18 ـ [قصيدة في التوحيد وحبّ آل البيت]

منشورة كتاب «العلويون بين الأسطورة والحقيقة»، ص215 ـ 216. وهي قطعة منوّعة القافية، تعدد اثنين وثلاثين بيتاً تردّدت معانيها بين الإقرار بوحدانية الله (البيت 26) والفخر بالغلوّ في الأئمة ومحبتهم (ب11، 22 ـ 25)، والإقرار بالولاية لأبي تراب (علي بن أبي طالب) (2ب)، والتصريح بأن أهل العداوة في مسخ (ب. 14).

ويُستخلص من هذه المعاني خاصة قرينتان تدلاّن على الاعتقاد العلوي وهما عبارة أبي تراب التي تسم النصوص النصيرية القديمة وتطرد فيها، والإيمان بعقيدة المسخ للكفار، والتطهّر من كل الذنوب بالولاء لعلي ومعرفة الإمام. وما دون هاتين القرينتين فمجمل.

---

(20) الشاعر هو ابن حمدان الخير، من علماء العلويين في القرداحة من أعمال جبلة، نبغ الوالد في اللغة والفقه وخرّج ابنه الشاعر أديباً فقيهاً، عالماً بالديانة. وتعتبر عائلة الخيّر من أبرز الأسر الدينية والعلميّة في الشمال السوري، وبين الفرقة العلوية. راجع هاشم عثمان، المرجع المذكور، ص 188 خاصة.

الشيخ محمد ياسين
(ت. 1396هـ/ 1976م)

19 - [قصيدة في مدح الأئمة والتضرّع إلى الله]

منشور ضمن كتاب «العلويّون بين الأسطورة والحقيقة»، ص217 - 220.

ينتسب محمد ياسين إلى بيت علم، فقد كان أبوه الشيخ يونس ياسين من وجهاء قرية بيت الشيخ يونس من أعمال صافيتا وعلمائهم؛ وكان أتمّ بناء الجامع هناك مع الشيخ سليم الغانم سنة 1286هـ/ 1869م، وتولى الوالد ياسين إمامة الجامع طيلة حياته، وخلفه ابنه في إمامة الجامع محمد ياسين، صاحب هذه القصيدة. وكان حافظاً للقرآن في مقتبل عمره، دارساً للّغة التركية، وبدا من ذوي الغيرة على «نشر العلم وإقامة السنّة الشريفة». وينسب إليه «شعر حسن في التوسل ومدح النبي وآل البيت الطاهرين وأولياء العصر»[21].

والقصيدة مطولة ذات قافية منوّعة، تعدّ 69 بيتاً، ويتعلّق غرضها بمدح الأئمة والتوسل إلى الله، وتتضمّن إشارتين إلى العقيدة النصيرية.

1 - إن الشاعر قد ذكر الأئمة في البيتين 22، 23 ونسبهم إلى محمد، ولم نجد ذكراً لعليّ، فخرج به عن سطر الإمامة إلى مرتبة الألوهية.

2 - إن صفات الله التي فصّلها الشاعر، هي تلك التي نجدها في وصف الذات المعنوية في الكتب القديمة، وهي قرآنية الأصل. ومنها أن عليّاً ذاري الأكوان بيده (بيت 14)، ومسبغ النعمى (ب. 15)، وهو السامع (ب. 25) والمجيب (ب. 49) وهو الكافي (ب. 14)، وهو مرسل الرسل (ب. 13). ونلاحظ أيضاً عبارة تختصّ بها النصوص النصيرية، في البيت 3، وهي «أمير النحل». وهي عبارة لم يفهمها ر. دوسو (R.Dussaud)[22].

---

(21) راجع هاشم عثمان، المرجع المذكور، ص 180.

(22) ر. دوسو، (R. Dussaud)، المرجع المذكور، ص 59، الهامش 3.

الشيخ عيسى سعود[23]

20 ـ «ما أغفله التاريخ. . . العلويّون أو النصيرية»

سلسلة من المقالات نشرت بمجلة الأماني، الأعداد: 2 (تشرين الثاني 1930)؛ 3 (كانون الأول 1930)؛ 6 (آذار 1931)؛ 7 (نيسان 1931)؛ 8 (أيار 1931) ونشرت في هاشم عثمان «العلويون بين الأسطورة والحقيقة»، ص 156 ـ 173.

والشيخ عيسى سعود كان قاضي العلويين في اللاذقية.

وتحتوي المقالات على ستة أقسام تضمّنت بعض الإشارات المبثوثة إلى عقائد العلويين:

ـ ففي **القسم الأول** تأكيد لشيعية العلويين، وتصريح بأن النصيرية تعود في الظهور إلى محمد بن نصير (ص156 ـ 157).

ـ وفي **القسم الثاني** إلماع إلى بعض العقائد وهي: 1 ـ الغلوّ في حبّ عليّ وأهل بيته حتى كان ذلك «**ضرباً من ضروب العبادة**» (ص158 ـ 159).

ـ وفي **القسم الثالث**: إشارة إلى أن مؤسس الطائفة العلوية هو علي بن أبي طالب (ص161)، وأن فضله على جميع أهل عصره هو الذي حمل أنصاره على الطاعة له.

ـ وفي **القسم الرابع** شرح لعقيدة العلويين في الأيتام الخمسة وهم: المقداد، وأبو ذر، وعبد الله بن رواحة، وعثمان بن مظعون، وقنبر بن كادان الدوسي. والسبب في تسميتهم بالأيتام لا للرمز بهم «إلى مذهب روحاني» وإنما لأنهم «**اتخذوا من سلمان الفارسي أباً صادقاً**» (ص164)؛ ويستشهد الكاتب بالهداية الكبرى للخصيبي (ص164) ويشرح أن تعظيم هؤلاء الخمسة قد دفع بالفرقة إلى أن «**تتوسّل بهم إلى قبول الأدعية وما شاكلها من الطقوس،**

---

(23) ذكره ضيائي، القسم الثاني، عدد 61: عيسى مسعود. والصواب سعود.

ولكنهم لا يعبدونهم» (ص166).

- في **القسم الخامس** ثناء على عمار بن ياسر، وإقرار بأنّ النصيرية قد تفرعت من تلك العصبة العلوية من الأنصار (ص166 - 167). وبقية القسم في الردّ على من اعتبر ديانة العلويين «هي مقالة الحشّاشين أو ديانة سريانية أو مقالة قرمطية (ص167 - 169).

- ويشير في **القسم السادس** إلى أن الكتب المخطوطة التي وضعها العلويون قديماً لا تخالف أحكام القرآن والسنة وهي «**مثال للرسالة الهاشمية الغرّاء**» (ص**170**).

إن أهم فائدة من هذه المقالات تتجلّى في الإشارة إلى المطاعن على عقائد العلويين وأهمها عبادة علي وأنصاره، وإنكار إسلام الفرقة بذلك. وعليها جميعاً يردّ الكاتب بإقرار الغلوّ في محبة علي مؤكداً أنّ **العلوية فرقة شيعية، ولم يقل إنّها الإمامية والجعفرية** كما سبق على لسان غيره. واضطرت المطاعن الكاتب إلى تفسير العقيدة العلوية في الأيتام. والإقرار بأن الكتب العلوية موافقة للقرآن والسنة من غير باب التأويل.

عبد الرحمن الخير

21 - يقظة العلويين

مقال نشر في مجلة النهضة. الأعداد: 3 (كانون الثاني 1937)، 4 (شباط 1937)، 5 (آذار 1937). ونشر أيضاً في هاشم عثمان، «العلويون بين الأسطورة والحقيقة»، ص173 - 191.

يعتبر الشيخ عبد الرحمن الخير من أبرز علماء العلويّين المعاصرين، والمثقّفين المسهمين في التعريف بتاريخ فرقته، وفكرها. ينسب إليه الكثير من التصانيف، منها ما بقي مخطوطاً إلى حدّ الآن. ألّف: «تاريخ العلويّين»[24]،

(24) مخطوطة في سورية. ذكرها ضيائي. القسم الأول، عدد 41.

و«عقائد المسلمين العلويين وواقعهم»[25]، و«للحقيقة والتاريخ»[26] و«بيان كشف النوايا المبيّنة لخلق الدولة النصيرية»[27] و«من الطلائع»[28].

ظهر في المقال ثلاثة مشاغل:

1 ـ في بيان أصل العلويين والإشارة إلى أن الفرقة كانت تُسمى بالنصيرية، ثم أُطلِق عليها اسم العلويين أيام الاحتلال الفرنسي لسوريا (ص173)، وهم عرب مسلمون إماميون (ص174) ويجمل الكاتب عقيدة الفرقة في اشتغالها بعلم التوحيد: «أي معرفة الله بالبراهين العقلية المستندة إلى الشواهد النقلية من النص الكريم والحديث الشريف وروايات الأئمة» (ص174) وقد استوجب هذا بحثاً في إثبات وجود الخالق، وإثبات النبوة، وإثبات الإمامة. . . (ص175).

2 ـ في أسباب الجمود والانحطاط اللذين شهدهما العلويّون.

3 ـ البحث في «بشائر اليقظة الأولى»، والتعريف بأبرز الأُسر العلمية بين العلويين في شمال البلاد وجنوبها. ويعتبر هذا مرجعاً مفيداً للباحث في الفكر العلوي الحديث والمعاصر.

22 ـ نقد وتقريظ

مقدمة لكتاب «تاريخ العلويين» لمحمد أمين غالب الطويل. ألّفها عبد الرحمان الخير سنة 1966م بدمشق. ونشرت ضمن الكتاب عن دار الأندلس ببيروت [1966م؟] ص5 ـ 64. والملاحظ أن الطبعة الأولى الصادرة باللاذقية

---

(25) جاء في ضيائي، القسم الأول عدد 165، أن الكتاب قيد الطبع فيما ذكر المؤلف نفسه في كتابه للحقيقة والتاريخ.

(26) مطبوع [د.ن]، [د.ت]. في ضيائي القسم الأول. عدد 215.

(27) مقال بجريدة الحياة. العدد 6783. الأحد 19 أيار 1968؛ في ضيائي القسم الثاني عدد 30.

(28) نشر في مجلة دنيا العرب. تصدر في اليونان. عام 1988. في ضيائي. القسم الثاني. عدد 63.

سنة 1924 قد خلت من كلّ تقديم. ويظهر أنّ كتاب الطويل قد أثار اختلافاً بين العلويين، وعقدت المجالس العلمية للنظر في آرائه، وتعتبر هذه المقدمة صدى للمناقشات حول الكتاب.

يهمنا من المناقشة إشارات الخير إلى عقائد العلويين، وإن خالف فيها الطويل. فالعلويون في نظره هم عين الشيعة الإمامية (ص12). لا يرون مسبّة الخلفاء الراشدين فريضة دينية (ص14)، ولا يعتقدون أن مرافقة أبي بكر للرسول ليلة الهجرة خيانة (ص17)؛ ولا وجود لعادة زيارة القبور عند العلويين ما عدا مرة واحدة في العام عند بعض عوامّهم (ص22). والذي يعتقده العلويون في الرسول أنه بلّغ رسالة ربّه إلى الناس كافة. ودعا الجميع إلى مكارم الأخلاق والأخذ بجميع تعاليم الدّين الحنيف (ص26) أمّا كتمان التعاليم الدينية فهي من الطرق الصوفية، وليست من عقائد العلويين (ص29) ومن الخطأ أن يُظَن أن عقيدة العلويين أمر مكتومٌ، لأن كلّ علوي يحفظ ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾، وليس للعلويين عقيدة أخرى (ص31) ويعتقد العلوي أن الأركان هم: سلمان، والمقداد، وأبو ذرّ، وعمار (ص36). والعلويون يعتقدون «بإمامة الاثني عشر إماماً المعصومين دون غيرهم» (ص39)، وليس لهم علم باطن خاص بهم، وإنّما هم فيه كبقية المسلمين الآخذين بطرق التصوّف (ص42)؛ وليست الجنبلانية ديناً وإنما هي طريقة ليست عامة لكل العلويين (ص43 ـ 59) والمرجع لأحكام العلويين كتاب **الجواهر** المعتمد عند علماء الشيعة الجعفرية (ص51).

ويبدو أن الغاية من هذه العقائد هي الإيغال في الانتساب إلى الإمامية الاثني عشرية ردّاً لتهمة الغلو عن العلويين والانتساب إلى الإسلام انتساب الإمامية إليه.

الشيخ أحمد محمد حيدر

23 ـ [شعر في معرفة الله والهبطة]

منشور ضمن «العلويون بين الأسطورة والحقيقة» لهاشم عثمان ص 221 ـ 223.

يعتبر أحمد محمد حيدر من أبرز شيوخ العلويين المعاصرين، أنشأ في الفنّين. تنسب إليه مصنفات عديدة مخطوطة ومنشورة، منها: تناثر الأوهام[29] و«الحيرات»[30]، و«الدامغ»[31]، و«شرح التنبيه»[32] لمؤلفه حسن بن حمزة البلانسي الشيرازي من أبرز متصوّفي القرن 7هـ/ 13م؛ وفلسفة العلوييّن[33]، و«مجموع [رسائل دينية]»[34]؛ والمصباح[35] والهبطة[36] والتكوين والتجلي[37]، و«ما بعد القمر»[38]، و«الملحمة الشعرية»[39] و«النغم القدسي»[40] و«النفحات واللفحات»[41].

وتضم هذه الأشعار **قصيدة في التوحيد ومعرفة الله تعدّ 25 بيتاً** وفيه حديث إلى النفس وحثّ لها على الاستنارة بالإيقان، والإيقان (أو المعرفة) هو الولاء لآل محمد، ونجوم السماء إذ بهم الخلاص من المزاج.

وفي الأبيات قرينتان تدلاّن على المقالة العلوية: أولاهما: في الإشارة إلى القمر ومن حوله الكواكب. وهو ما يذكّر بالمدحيات في القمر والنجوم

---

(29) مخطوطة ذكرها ضيائي، القسم الأول، عدد 59.

(30) مطبوع. طرابلس [الشام]، دار الشمال، 1992. ذكره ضيائي. القسم 1. عدد 80.

(31) مخطوطة. ذكرها ضيائي، القسم الأول عدد 84.

(32) مخطوطة ذكرها ضيائي. القسم الأول. عدد 142.

(33) مخطوطة. ذكرها ضيائي. القسم الأول. عدد 192.

(34) مخطوطة. ذكرها ضيائي. القسم الأول. عدد 219.

(35) مخطوطة ذكرها ضيائي. القسم الأول عدد 232.

(36) مطبوع. ذكره المؤلف في التكوين والتجلّي؛ ص 14، ذكره ضيائي. القسم الأول عدد 261.

(37) مطبوع، باريس، 1985؛ طرابلس، دار الشمال، 1987 (الأعمال الكاملة، 1) ضيائي. القسم الثاني عدد 25.

(38) مطبوع. ط1. دمشق 1972، ط2، 1984، طرابلس، 1988، ضيائي، القسم الثاني، عدد 59.

(39) مطبوع [د.م] [د.ت] ضيائي القسم الثاني، عدد 81.

(40) ط1. دمشق، 1972؛ ط2، 1986؛ في ضيائي، القسم الثاني، عدد 87.

(41) مخطوطة. ذكرها ضيائي، القسم الثاني، عدد 88.

التي ذكرها سليمان الأذني في الباكورة. والقرينة الثانية الإقرار بالتردّد في المزاج واعتبار الأيتام والأئمة من **قبلهم سرّ نشأة الكون**.

ويظن أن هذه القصيدة في التصوف ولكنها في الذات المعنوية، وبيان وجه معرفتها من أجل الخلاص من المسوخية والشقاوة. وبذلك تكون الأبيات على مشارف التصوّف دون أن تكون فيه.

أما بقية الشعر **فقطعة** من قصيدة طويلة بعنوان **الهبطة**، تعدّ 26 بيتاً ويلفت فيها ثلاثة معان أساسية:

1 - في سبب الهبطة، وهو قضاء الربّ دون إذناب من الخلق. وإنما الغاية بلوغ الكمال في الأدوار. وهذا المعنى لا يناسب ما جاء في الهفت الشريف[42].

2 - إن روح المرء تتعاقب في الأبدان وهو ما عبّرت عنه النصوص القديمة بالتردد في الأكوار والأدوار حتى بلوغ النجاة والخلاص. وهذا الترقّي يكون للمؤمن المعتقد يقيناً، أمّا الكافر ففي المسوخيات.

3 - المعاد، ووصف مجلس المؤمنين. ويوهم ذلك بالجنة القرآنية، وليس الأمر كذلك. فالمؤمن يضحي حرّاً ويلاقي إخوانه من المؤمنين، والجنة هي تخلّص الروح من كدرها وانتقالها إلى سنخها النوراني. كذلك وجد الشاعر خبرة علماء فرقته مثل العاني وأبناء حرّان والمكزون. . .

ولا يخفى ما في هذه المعاني من إفادة في فهم تصوّر العقيدة العلوية للخلق، والمعاد معاً.

(42) راجع المنصف بن عبد الجليل، فلسفة التناسخ. . . في ابلا (IBLA) عدد 163 (1989) ص 108.

هاشم عثمان

24 ـ العلويون بين الأسطورة والحقيقة

ط1. بيروت [ت؟]: ط2. بيروت 1980. ط3. بيروت 1985[43].

يعرض الكاتب إلى عقائد النصيرية في كتابات الأقدمين (ص44 ـ 89) والمؤرخين المحدثين (ص90 ـ 145) بغرض نقدها والقطع فيها.

فمن كتابات القدامى يختار المؤلف مقالات الشهرستاني (ص44 ـ 45) وابن الأثير (ص45 ـ 48) وابن تيمية (ص48 ـ 59)، والقلقشندي (ص59 ـ 60) في عقائد النصيرية، ويناقش من خلالها أصولاً هامة، هي: استحلال الخمر (ص69 ـ 72) والقول بالتناسخ (ص72 ـ 74)، والقول بقدم العالم (ص74 ـ 76)، والقول بإنكار وجود البعث والنشور والجنة والنار (ص76 ـ 78)، والقول بأن خالق السماوات والأرض هو علي (ص78 ـ 79)، والقول بظهور اللاّهوت في الناسوت (ص79 ـ 80)، والقول بالأيتام الخمسة (ص80)، والنقباء الاثني عشر (ص80 ـ 81)، وانتقال الاسم والمعنى (ص81 ـ 82)، وينتهي في كل هذه الأصول الاعتقادية إلى:

1 ـ أن الأقوال المنسوبة إلى النصيرية مستقاة من **أقوال مجهولين** «ولا دليل عليها من كتبهم.

2 ـ أن تلك الأقوال قد ظهرت وفشتْ بين سائر المسلمين، ومسائل الاختلاف في الخمرة، والاعتقاد في التناسخ، والقول بالأيتام الخمسة والنقباء الاثني عشر. . . مسائل مشهورة، لا تختص بها النصيرية.

ومن كتب المحدثين، يختار المؤلف، ولاية بيروت، لرفيق التميمي ومحمد بهجت وكتاب نوفل نوفل: «سوسنة سليمان في أصول العقائد

---

(43) ليست هذه الطبعة الثانية كما ذكر في الكتاب. والغاية عند الناشر من التنصيص على أنها الثانية إنساء الطبعة الأولى لتضمّنها أجزاء حذفها الناشر في الطبعتين اللاحقتين. راجع تعليقنا على نسبة كتاب الدستور إلى الخصيبي.

والأديان»، ويورد منهما المقاطع المطوّلة. ويعرض في الوقت نفسه إلى مؤلفين آخرين اهتمّوا بعقائد النصيرية مثل علي سامي النشار (ص100)، ومحمد كرد علي (ص102) وعمر فروخ (ص105) ومحمد أبو زهرة (ص106)، ومصطفى الشكعة (ص110)، ومنير الشريف وعارف الصوص، ومحمد جواد مغنية ومحمد علي الزعبي، وصبحي محمصاني من أهل الدفاع عن عقيدة النصيرية والانتصار لإسلاميتها. (ص130).

ويخلص المؤلف من كل المسائل إلى:

1 ـ أن أقوال المؤرخين المحدثين عن النصيرية «كأقوال الأقدمين. إما مستقاة من أقوال مجهولين أو مأخوذة من أفواه رجال من غير النصيرية ممن لا يعرفون عن النصيرية شيئاً»، (ص140).

2 ـ أن النصيرية من خلال عقائدها، ليست فرقة خاصة، وإن هذا الإسم هو أحد النعوت التي ألصقت بالشيعة الاثني عشرية» (ص142).

أحمد زكي تفاحة

25 ـ الإسلام عقيدة وشريعة، بيروت ـ القاهرة 1983.

يحتوي الكتاب على مقدمة وأربعة محاور: في تحديد الإسلام والإيمان؛ وبيان أصول الدين؛ وشرح العبادات، وإجمال المعاملات.

ففي المقدمة تصريح بأن الكتاب في «عقائد الشيعة الإمامية» (ص8). وتعليل للتصنيف بالحرص على توحيد المسلمين بعد تفرقهم (ص8)، وردّ على من اتّهم الشيعة بمقالة التناسخ والغلوّ (ص9).

وفي **المحور الأول** تحديد لمعنى الإسلام والإيمان لغة وشرعاً تحديداً مقتطعاً من كتاب الكافي وغيره من المصادر الإمامية، وبذلك لا نجد غير ما اشتهر من التحديدات بين المسلمين الأوائل من حمل الإسلام على الإقرار باللسان بالشهادتين (ص13)، وحمل الإيمان على أفعال القلوب الجوارح معاً (ص15).

وفي **المحور الثاني** إقرار بأن أصول الدين هي التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة والمعاد وتتّسم مقالة المصنّف فيها بالعموم والاتّساع بحيث لا تظهر مقالة علوية خاصة. والجدير بالذكر قول المصنف في الأئمة على ما تعتقد الإمامية، وكذلك في المعاد. وواضح أننا لا نجد شيئاً من القول في التناسخ أو إنكار المعاد ولا تأليه الإمام.

أما موضوع **المحور الثالث** فهو فروع الدين ويقصد بها العبادات وتفصيلها: الصلاة والزكاة والخُمُس والصوم والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والولاية والبراءة. (ص ص75 ـ 134). ولا نجد في شرحها تأويلاً علوياً.

ويتّصل المحور الرابع بالمعاملات وتشمل مسائل كثيرة في الزواج والصلاة والبيع والحجر والوصية والميراث.. (ص135 ـ 269)، ولا نجد فيها مقالة تخصّ العقائد النصيرية القديمة ولا العلوية الحديثة.

ويختم الكتاب بفصل في الأخلاق والقيم العليا (ص271 ـ 308). ويمكن إدْراج المحور الرابع وخاتمته ضمن المشاغل الفكرية خاصة.

والمفيد من كل مسائل الكتاب انتصار المصنّف إلى عقيدة الإمامية والالتزام بها رغم اعترافه في كتابه «أصل العلويين وعقيدتهم»[44] بأنّه من الأمَّة العلوية، وهي إحدى الفرق الشيعية.

(44) راجع ط1. النجف. المطبعة العلمية، [1377هـ]/ 1957م.

ثانياً: النصوص الفكريّة

محمد أمين غالب الطويل
(ت. 1351هـ/ 1932م)

26 ـ تاريخ العلويين

ط1. اللاذقيّة. مطبعة الترقي، 1924م. ثم نشر سنة 1966م ببيروت عن دار الأندلس في عدّة طبعات مع حذف واضح، ومقدّمة ألّفها الشيخ عبد الرحمن الخير، وتتضمّن نقداً لمتن الكتاب وتصويباً متى اقتضت الحاجة في نظر المؤلف.

ذكر الطويل نسبه وجيزاً في آخر الكتاب، والمهمّ مما ذكر أنه من العلويين، قد تتبع تاريخ طائفته وعقائدها وخَبِر أحوالها. هاجر من كليكيا إلى أطنة. وشغل منصب (مدير بوليس ولاية) في الحكومة العثمانية، وخبر من خلال تنقله بين الولايات أحوال العلويين وشؤونهم الدينية. ثمّ عُيّن في «دولة العلويين» عضو محكمة بداية في اللاذقية، ثم نُقل إلى وظيفة حاكم صلح في «تلكخ» وكانت من أعمال اللاذقية. وتوفي سنة 1932م.

ألّف كتابه «تاريخ العلويين» في الأصل بلغته التركية سنة 1919م. وبعد أن هاجر إلى أنطاكية أولاً وإلى اللاذقية ثانياً، تولّى تعريبه «مستعيناً بأصدقائه من العلويين الملمّين بقواعد اللغة العربية، وأضاف إليه طبعاً، معلومات جديدة عن (بلاد العلويين) وعشائرهم أخذها سماعاً»[45].

ويذكر الشيخ الحاج عبد الرحمان الخير في مقدمة الكتاب أنّه لقي الطّويل، وشاهد مجلساً ضمّ علماء رغبوا في مناقشته، وكان الطويل يصغي إليهم تارة، ويناقشهم أخرى، ويستجيب لملاحظاتهم فيأخذ بها أحياناً، ويتشبّث بأفكاره في أمور كثيرة أحياناً أخرى. وكان شديد الثّقة بما تلقّفه سماعاً من أفواه

---

(45) راجع تاريخ العلويين. ط2. بيروت. دار الأندلس [1966]، ص 8.

الطاعنين في السنّ، وخاصّة السّذج منهم، ويعتبر أن أولئك البسطاء لا يعرفون الوضع والاختلاق، وأنهم ينقلون بأمانة ما سمعوه من أمثالهم (ط. الأندلس. ص11). ولعلّ هذه الرغبة في مناقشة الكتاب عند صدوره سنة 1924م، وعدم الرضى عنه بالكليّة هو الذي دعا إلى تعمّد الحذف منه في طبعاته اللاحقة.

والطويل هو أول من أرّخ للعلويين، وهو أيضاً أول من استعمل عبارة «العلويين» بدل النصيرية التي كانت سيّارة على ألسنة الناس.

يحتوي الكتاب على مقدمة ومدخل وفصل في نسب العلويين وفصول سبعة تتعلق بالأدوار السبعة التي شهدها التاريخ العلوي.

- ففي **المقدمة** إقرار بأن الحرص على التقدم يقتضي البدء بمعرفة سجايا الأجداد، وتمثل تاريخهم والوقوف على أخطائهم (ص67) وأن التاريخ يوقف أيضاً على أن القوانين الطبيعية تسير بالمجتمعات نحو التطوّر والتقدم شريطة أن تدرك هذه المجتمعات «ناموس الحياة» و«سننها»، فإذا ما اقتصرت تلك المجتمعات على التوكّل والبقاء على القديم ناقضت سنن الحياة، ونظام الطبيعة القاضي بالتجدّد (ص68)، والشعب العلوي ما زال مثقلاً بالتوكل والبقاء على القديم، فكان ذلك من أحوج الأسباب الدافعة إلى البحث في تاريخه للوقوف على دواعي النهضة به (ص68 - 69).

ويفصّل المدخل:

1 - أن تاريخ المسلمين مشحون بالضغائن والخلافات التي دعت إلى اختلاق الأحاديث والوضع، مما سبب تشتيت المسلمين والْفَتّ في ساعدهم.

2 - وإن الأمة العلوية وإن سكتت عهداً عمّا أصابها من استئصال وأذى، فإنها قد تصدّت للرد زمن بني بويه والحمدانيين، والفاطميين وبني الأحمر، والدولة البحرية المصرية؛ وتكوّنت لها على التدريج ملامح استقلّت بها (ص74 - 75).

3 ـ ويطلق اسم العلويين ـ بهذا الاصطلاح ـ على النصيرية أي على العلويين العرب نسباً.

4 ـ أما السبب في افتراق المسلمين، وظهور العلويين فيعود إلى مسألة الإمامة في أي عقب تكون، وأن الاختلاف فيها إنما يعود إلى الاختلاف بين الهاشمية والأموية منذ الجاهلية. والرأي (عند الطويل) «**أن الإمامة حقّ لعلي وأولاده من أُسُس الدين المذكورة في القرآن وفي أحاديث المصلح الأعظم**» (ص80)، و«**أن العلوية المحضة هي الاثنا عشرية التي تمتّ بنسبها إلى النبعة العربية الصافية**» (ص82).

ـ و«**في نسب العلويين**» إقرار بأن أجداد العلويين هم الغسانيون والتنوخيون والفينيقيون (من بني قحطان) والمحارزة والمضريّة وبنو ربيعة (من بني عدنان)، ويضيف «**قليلاً من الجراكسة والأتراك**» (ص108). وأن زمن السعادة قد بدأ بالبعثة النبوية، وإعلان الرسول إمامة علي واستخلافه في غدير خمّ، وهو أعظم يوم عند العلويين (ص122).

- ويمتد **الدور الأول** من تاريخ العلويين من غدير خم إلى «فاجعة كربلاء» (ص 141 ـ 186).
- ويمتد **الدور الثاني** من مقتل الحسين إلى وفاة الصادق سنة 148هـ/ 765م.
- ويشمل **الدور الثالث** ما بقي من عهود الأئمة حتى الغيبة الكبرى (ص ص219 ـ 252).
- ويمتد **الدور الرابع** من غيبة المهدي إلى وفاة المكزون السنجاري (ص ص253 ـ 360).
- أمّا **الدور الخامس** فمن هجرة المكزون إلى فتح السلطان سليم (ص ص361 ـ 404).
- ويشمل **الدور السادس** فتوحات السلطان سليم وسائر الأحداث حتى الحرب العمومي (الحرب العالمية الأولى). (ص ص405 ـ 468).

- ويمتد **الدور السابع** من هدنة موندروس إلى انقضاء الصلح العمومي (ص469 ـ 520).

ويختم الكتاب ببيان حال العلويين في حاضر المصنف وتفصيل مواطنهم وقتذاك وشرح أسباب ضعفهم ونهضتهم (ص521 ـ 537).

يفيد هذا الكتاب في ثلاث مسائل تتّصل بالفكر العلوي وعقيدته:

1 ـ تأريخ المصنف العلوي للعهود الإسلامية الأولى وخاصة منها: فترة الخلفاء الأربعة وموقفه من مسائل الخلافة والإمامة. وقد واكب هذا الاهتمام عناية واضحة بتاريخ للأئمة الاثني عشر، وبيان جليل الأحداث التي شهدوها.

2 ـ تأريخ المصنف لأبناء فرقته في العهود القديمة والحديثة، ولهذا فائدتان: أولاهما: التعريف بشؤون الفرقة وأعلامها وأئمتها ونشاطها السياسي والديني، ومواطنها وعشائرها، وإن وجب الحذر في إطلاق التصديق.

أما الفائدة الثانية فتتصل **بفكر المؤلف نفسه**، وهو علوي، ويمثل من هذه الناحية **مصدراً** من المصادر الحديثة. ونعني بفكره نظرته إلى تاريخ المسلمين، واستقراءه للأحداث وتعليله لنشأة العقائد والافتراق، وتفسيره لتوزع أبناء فرقته.. وتمتد هذه الفائدة إلى رأي الطويل في أسباب ضعف فرقته ووسائل النهوض بها.

3 ـ شرح المؤلف لعقائد فرقته والإخبار عن مصنّفاتهم، والتعريج على علم الباطن؛ وفي ذلك كله فائدة عقدية وأخرى فكرية تبيح لنا تقويم آراء المصنّف ومذاهبه.

لهذا كلّه يحظى الكتاب عندنا بمنزلة علمية خاصة، وإن نبّه الباحثون إلى وجوب الحذر والتريّث في الأخذ عنه.

زكي الأرسوزي
(ت. 1388هـ/ 1968م)

ولد باللاذقية سنة 1900م، ونشأ بالاسكندرون. وكان والده من أشدّ المعارضين للسيادة العثمانية على سوريا، وورث ابنه أفكاره، فكان زكي شديد المعارضة للتفويت في صنجق الإسكندرون سنة 1937 لتركيا. تولى التدريس، وانخرط في النشاط السياسي ببلاده، وأسهم في تثوير الفلاّحين العلويين على الملاّك من أهل السنة والمسيحيين بين 1938 و1939. وكان من أوائل المفكرين المؤسسين لحزب البعث، وأسّس مع ميشال عفلق وصلاح البيطار حزب الثورة العربية سنة 1940م. يعتبر من أبرز مفكري القومية العربية والمنظّرين السياسيين في العصر الحديث.

27 ـ العبقرية العربية في لسانها

صدر عن دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر بسورية سنة 1943م.

يحتوي الكتاب على تمهيد ومقدمة وثمانية فصول بيّن فيها نشوء اللسان العربي وحلّل بنيته الاشتقاقية، ثم نظر في البيان الصوتي للسان العربي واهتم بأسرة الكلمة العربية واستنتج أن اللسان العربي مشتقّ من الطبيعة وأنَّه من ثم بدئ تماماً كالأمة العربية نفسها، إذ هي في نظره يُنبوع الشعوب السامية كافة.

ويُحيل هذا التصور للسان العربي وأمّته على مفهوم المعنى/ الإله الذي هو الأصل الأول وإليه مردّ كلّ الكائنات.

28 ـ الجمهورية المثلى

ط1. دار اليقظة العربية. [دمشق]، 1965م

يحتوي على فصول في تحليل إشكالية الدولة، وقد صحب ذلك جمع من الآراء تمثّل نظرية في الدولة العربية لا تفهم بغير المنزع القومي الذي التزم به المصنّف؛ وأهم ما انتهى إليه المؤلف أن الدولة «هي شخص الأمة في طور التحقق وظلّ حقيقتها المثلى» (ص74)؛ ثم إن أفضل الأنظمة السياسية عنده هو نظام الجمهورية (ص146).

29 ـ مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها

ط1. دمشق، دار اليقظة العربية، 1378هـ/ 1958

يتضمن الكتاب 24 فصلاً، منها ما سبق أن نشر في بعض الصّحف، وتشترك كلها في الانتصار لرأي مزدوج المظهر:

1 ـ إن نهضة العرب لا تتم إلا بتحقيق الوحدة القومية، وإنشاء الأمة من جديد.

2 ـ إن مشاكل القومية العربية هي ذات العوائق في سبيل تحقيق الوحدة، والنهضة العربية. وتلك المشاكل القومية ثلاثة أصناف عموماً: منها السياسي؛ ومنها الاجتماعي الاقتصادي؛ ومنها الفكري والثقافي.

30 ـ بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم: المدنية والثقافية.

ط1. [دمشق]، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1954. وأعيد طبع الكتاب ضمن المؤلفات الكاملة التي أشرفت على إخراجها لجنة تخليد زكي الأرسوزي [دمشق]، دار اليقظة العربية، ج2. ص 2 ـ 78. وهي الطبعة التي نحيل عليها.

يحتوي الكتاب على مدخل وخمسة فصول شرح فيها الأرسوزي مقوّمات الحضارة الأوروبية الحديثة ومقوّمات الحضارة العربية لافتاً إلى أن الأولى تفتقد إلى المنزع الروحي في حين يبدو السبب في تأخر الثانية هو طغيان الأغيار على الأمة العربية وهيمنة الدخيل (ص16) فلا تكون نهضة للعرب بغير فقه التراث والتّوحد.

31 ـ بعث الأمّة العربية ورسالتها إلى العالم: رسالتا اللغة والفنّ.

ط1. [دمشق]، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1954.

أعيد طبع الكتاب ضمن المؤلفات الكاملة إلا أن الرسالة الأولى قد نشرت في ج1 ص ص231 ـ 262، في حين نشرت رسالة الفنّ في ج2 ص81 ـ 151.

ونكتفي في هذا المقام بتقديم هذه الرسالة لعدم اطّلاعنا على رسالة اللغة.

تتركب رسالة الفن من أربعة فصول: العهد الجاهلي هو عهدنا الذهبي (ص81 ـ 148)؛ الفنّ (ص105 ـ 144)؛ الأحلام في النوم: أو المنامات (ص145 ـ 148)؛ الأسطورة (ص149 ـ 151). ولئن بدت قضية الفن مسألة فلسفية نظرية غير ذات صلة بموضوعنا في العقائد العلوية فإن معالجتها في هذه الرسالة قد دلّتنا على مشغلين بارزين: أولهما موقف الأرسوزي العلوي من الفترة الجاهلية التي نزل فيها القرآن، وهو موقف تمجيدي؛ والثاني تحديده للذهن العربي.

32 ـ بعث الأمة ورسالتها إلى العالم: رسالتا الفلسفة والأخلاق.

صدرت الرسالتان مجموعتين **لأوّل مرَّة** بدمشق عن دار اليقظة سنة 1954، في حين نشرت رسالة الأخلاق **لأوّل مرة** حوالي سنة 1942 بدمشق، وأعيد طبعها بمطابع أبي الفداء بحماه سنة 1948. ونشرت الرسالتان ضمن الأعمال الكاملة عن دار اليقظة بدمشق، سنة 1973، ج2. ص155 ـ 220؛ وهي الطبعة المعتمدة في الإحالة.

ففي **رسالة الفلسفة** فصل الأرسوزي العنوان في المتن بـ «الفلسفة عندنا وعند غيرنا من الأمم» (ص155). ونصّ بذلك على إشكالية المبحث، ومجملها: تحديد الفرق بين الذهن العربي والأوروبي، باعتبار الفلسفة نظرة إلى الحياة. وتعتبر هذه الإشكالية مفيدة للغاية في موضوع بحثنا لأنّها تبين تأويل الأرسوزي للنظرة العربية إلى الكون من ناحية، وتأويله أيضاً للفكر الأوروبي من حيث هو فهم الوجود ونظام الكون.

وفي **رسالة الأخلاق أو في إيجاد الحياة وإبداعها** يقرّر الأرسوزي أن الأخلاق هي فنُّ إيجاد الحياة وإبداعها (ص209). وقد أحوج هذا الرأي إلى إعادة مقالته في المعرفة عند العرب، وتحليل النظرة الرحمانية.

ونجد رغم هذا رأياً يخص الأخلاق لا مناص من ذكره لفائدته في فهم الفكر العلوي الحديث. مجمله أن الأخلاق ـ باعتبارها خلقاً وإبداعاً ـ هي

تحقيق ما انطوت عليه الشخصية الإنسانية من إمكانيات، وإبداع نوع إنساني أكمل فأكمل، وهي بهذا صيرورةٌ نحو الذات، لأن الأخلاق تبتغي الحقيقة المثلى (ص208 ـ 209)، بل إن الأخلاق **هي فن أداء الرسالة** إذا كانت الحقيقة الإنسانية المثلى مجسّدة في النبي الرسول أو في البطل.

يفيد من الرسالتين معاً:

1 ـ رأي الأرسوزي في المعرفة عند العرب، وترقيهم فيها حتى بلوغ الآية فالمثل الأعلى، وهو صياغة حديثة لمسألة التناسخ التي اشتغل بها النُصَيريون القدامى. وليس من الغريب أن يصل الأرسوزي في هذه النظرة المعرفية بين النية المنحرفة، والعنصر الحيواني الدنيء تحقيقاً وتأويلاً للنسخ.

2 ـ إن رأي الأرسوزي في **محمد** هام: فهو عنده أول خلق الله؛ بما يعادل «**الكلمة**» في الكتاب المقدس «**في البدء كان الكلمة**». ومعناه أنه **الاسم الأعظم للمعنى** وهو ما قالت به النصيرية تماماً. ومحمد ـ حينئذ ـ تجلّ **للحقيقة الإنسانية** المثلى، وهو بهذا نبي **وصاحب قبّة** من ناحية. وهو من ناحية أخرى **دال على المعنى**، وهذا تمام اعتقاد النصيرية أيضاً. وبذا تحوّلت العقائد النصيرية عند الأرسوزي إلى نظرية معرفيّة أصلاً.

33 ـ بعث الأمة العربية ورسالتها: الأمة والأسرة.

ط1. دمشق. دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر. 1954. ثم نشر ضمن المؤلفات الكاملة. دمشق. دار اليقظة العربية. 1973. ج2. ص223 ـ 316. وهي الطبعة المعتمدة في الإحالة.

تبحث الرسالة في إشكالية الأمة والأسرة. ولئن فصل المؤلف شكلاً بينهما، فإنَّه لم يتصوّر مفهوم الأمة خارج مفهوم الأسرة، لأنَّ «الأمة» ترجع في نظره ـ إلى منزلة الأم في الأسرة، وموضعها من أبنائها إلى حد أن **الأم هي الصورة الحسية للأمة** (ص230). بل **إن الأمة هي امتداد للأسرة من حيث الكيان**

الرحماني ومن حيث المهام أيضاً (ص344).

يمكن أن نستخلص فائدتين من هذه الآراء:

1 ـ لم نظفر عند غير الأرسوزي، بشرح لعبارة **(يا هو)**، وهي من العبارات التي تضمّنتها بعض النصوص الدينية النصيرية، وقد تردّد المترجمون والشارحون في تأويلها. واللاّفت أن يصف الأرسوزي جماعته العلوية بالمتصوّفة. وإلى جانب هذه الجزئية الاعتقادية، يتّضح تأويل منه طريف لقضية **المسخ**. ويتجلى بعد هذا أصل اعتقادي ثالث يخصّ مراتب الناس ووجه الارتقاء من درجة إلى أخرى على قدر صبوة النفس والدنوّ من المثل الأعلى. وهذا الرأي مناسب تماماً لما جاء في الهفت الشريف مثلاً، مع فارق العبارة وزاوية النظر.

2 ـ توقف **قضية المرأة** ومفهوم البطل أو القائد السياسي على تمثّل الأرسوزي العلوي لقيم الحداثة، هو ما نعتزم بيانه في بابه.

34 ـ الأمة العربية: ماهيتها، رسالتها، مشاكلها.

ط1. [دمشق]، دار اليقظة العربية، 1958م. ونشر أيضاً ضمن المؤلفات الكاملة. دمشق، دار اليقظة. 1973، ج2، ص319 ـ 432، إلا أن محقّقي أعمال الأرسوزي لم يُنشروا الفصل الأخير من هذا الكتاب «مشاكلنا الكبرى» لأنه تكرار للفصل الوارد بكتاب الأمة والأسرة، ص283 ـ 302.

إن مسائل هذا الكتاب مكرّرة أحياناً بالحرف لما جاء في كتاب «الأمة والأسرة» المتقدم. فلم نَرَ فائدة من عرضه. وهذا التكرار مقصودٌ، علّله محققو أعمال الأرسوزي في مقدّمتهم للجزء الثاني من المؤلفات الكاملة.

أحمد زكي تفاحة

35 ـ أصل العلويين وعقيدتهم

ط1. النجف، المطبعة العلمية، 1957م.

يحتوي هذا الكُتَيِّب على مقدمة تجمع بين البحث في تاريخ العلويين وعقيدتهم.

ـ ففي المقدمة يخبر المصنف أنه علوي، قد تصدّى بهذا التأليف إلى الكشف عن كوامن أمته وتاريخها ومغلق ديانتها، دفاعاً عنها ورداً للتهم التي نالتها من الأعداء. وقد كان المؤلف في أوائل الخمسينات وحيد البعثة العلمية بالنجف، وقد أنفق الجهد والمال في جمع ما يخص العلويين في سوريا والعراق وإيران (ص3 ـ 4).

ويعتذر الكاتب عن هذا التأليف مبيناً قصده منه: «فليسمح لي الشعب العلوي الكريم بكلمتي هذه؛ ونحن نأمل من العلويّ أن يكافح معنا الجهل الديني في بلاده وأن يكون يداً لنا» (ص5).

ويتضح من سائر الفصول ثلاث قضايا: **أوّلاً**: في أن أصل العلوية فرقة شيعية رأت أن الكمال كله مع الحق كله، وذلك فيمن قال فيه الرسول؛ «علي مع الحق والحق مع علي، يدور معه حيث دار» (ص2)، إلا أن العلوية فرقة من آثار الدولتين الفاطمية والحمدانية (ص3). والعلوي عربي، أما تسميته هذه الفرقة بالنصيرية فهي تسمية قديمة وليس كما وهم العقاد بأنها نسبة إلى خادم علي، نُصيْر (ص31).

ثانياً: في أن دين العلوية هو الإسلام، ولكن بَدَا من الفرقة ابتعاد عن عنصرها الشيعي ونفور من أهل السنة، فظهرت طقوسهم بعيدة عن الدين الإسلامي، فرماهم أهل الإسلام بشتى الأقوال (ص9)، والسبب في شك الناس في عقيدتهم أن العلويين قد تقاعسوا عن تطبيق الفرائض (ص49)، وكان العلويون لوقت قريب يتخوّفون من اعتبار أنفسهم **مسلمين** تفادياً لوقوع خلاف

جديد مع إخوانهم المسلمين الذين حرّموا عليهم التظاهر بالتقاليد الإسلامية (ص51). وقد تجلّى هذا الموقف صراحة في قضية النفقة التي طلبها سنيّ من أخويه لأبيه أمّهما علويَّة، وأبطلها المحامي بحجّة اختلاف الدين (ص62).

ثالثاً: رجال العلويين، وهو بحث مفيد في الإخبار عن كتب النصيرية القديمة خاصة. ويذكر ضمن هذه الكتب أن كتاب محمد بن شعبة هو كتاب **الأصفر لا الأصيفر** (ص29).

وتظهر ثورة المؤلف على حال العلويين، فدعا إلى تهذيب الطقوس وإصلاح المنطق الاجتماعي، والحيلولة دون سلطة الشيوخ العاملين بسيادة آبائهم دون تضلع في العلوم (ص52 ـ 53).

ولعلّ هذا الموقف هو الذي منع من ذكر هذا المصنف وكتابه ضمن المؤلفات عن العلويين التي عرف بها هاشم عثمان في كتابه «**العلويون بين الأسطورة والحقيقة**» ويبدو أيضاً أن الكتاب لم يطبع ثانية[46].

36 ـ المرأة والإسلام[47]

ط1. بيروت. 1979؛ ط2. بيروت. دار الكتاب اللبناني، 1985.

يحتوي الكتاب على مقدمة وعرض لوضعية المرأة في سبع مراحل شهدتها ويمكن أن نُبدي ثلاث ملاحظات تعليقاً على مقالة تفاحة في المرأة.

1 ـ أشار المصنّف (ص20) إلى أن النصيرية لا تعتبر المرأة من جنس البشر، وأنكرت أن تكون لها جنة أو نار، وادّعت أنها خلقت لخدمة الرجل، وأجلّ واجباتها حفظ فرجها وإكرام ضيفها. وقد أشار تفاحة إلى أنّ هذه

(46) وذكر لي بعض من أثق أيام مقامي في بيروت في شهر فيفري 1992م أن «تفاحة» قد بدأ **علوياً** وانتهى **إمامياً**، لم يستقرّ على عقيدة ثابتة. ولئن بدا الرأي مغرضاً قليلاً، فإن في مؤلفاته التالية ما قد يدلّ على ذلك.

(47) كتب المؤلف قبل «المرأة والإسلام»: «أصول الدين وفروعه عند الشيعة الإمامية»؛ «الإيمان والعقل»؛ «التطور والدين»؛ «الإسلام والحكم». وهي كتب لم نعثر عليها.

المقالة مطردة في كتاب «الهفت والأظلة». ثم تعدّى هذه الإشارة ليصف فرقته العلوية التي انتصر لها في الكتاب السابق، بأنّها «بعض الفئات الباطنية التي تحرّم تعليم المرأة» (ص20). ويدلّ هذا الموقف على انسلاخ تفاحة عن فرقة العلوية.

2 ـ ليس في سائر الآراء المعروضة سوى **رؤية تقليدية** صارمة فيها تسرّع في فهم الحضارات القديمة، وسطحيّة في فهم تدني الحضارات وترقيها، وساذجة أحياناً كثيرة في تفسير الظواهر الاجتماعية مثل التعدّد أو الحجاب، فضلاً عن الأخطاء التاريخية مثل الإقرار بأن الجاهلية لم تعرف الحجاب (ص122). والمؤلف متحامل على الحضارة الحديثة الغربية وغيرها.

3 ـ لا نجد في مقالة تفاحة سمة تدلّ على انتمائه العقدي باستثناء الاستشهاد ببعض الأقوال المنسوبة إلى علي بن أبي طالب.

لقد صنف أحمد زكي تفاحة كتباً أخرى هي ـ فيما نعلم ـ: نماذج تربوية من القرآن الكريم. ط1. بيروت. 1980؛ حوار بين الفكر الديني والفكر المادي، بيروت، 1982؛ مصادر التشريع الإسلامي وقواعد السلوك العامة، ط1. بيروت 1985؛ النفس البشرية ونظرية التناسخ؛ ط1. بيروت. 1987؛ في رحاب ثورة الحسين. ط1. بيروت 1990.

ووقفنا بعد تقليبها على خلوها من كل منزع علوي، وأيقنها بأن المصنف قد أنكر على نفسه ما كان تبنّاه في مصنّفه الأول عن العلويين. فلم تبد بعد هذه النتيجة موجباً لتقديم كتبه.

إلاّ أننا طمعنا في الظفر ببعض الآراء النصيرية من خلال كتابه «النفس البشرية ونظرية التناسخ»، فوجدنا المؤلف قد وضع الكتاب في إنكار هذه العقيدة قصداً، وازداد يقيننا بخروجه عن العلوية. يقول في مقدمة الكتاب (ص6 ـ 7).

«وقد عنيت بالنفس الديانات السماوية وكثير من الفلسفات البشرية، غير

أن الكثير من أتباع هذه الديانات والفلسفات قد انساقوا في بحوثهم عن النفس مع الأهواء. (...) ومن أسخف الأقوال فيها، القول بتناسخ النفوس أو الأرواح، حيث يستلزم نكران المعاد الذي هو أصل من أصول الاعتقاد، وينافي ما جاءت به رسل السماء من القول ببقاء النفس وخلودها...

ولمّا وجدتُ هذا التضارب في حقيقة النفس. وفي القول بتناسخها في مطالعاتي للكتب ومعاشراتي للأشخاص الذين يقولون في تناسخ الأرواح من الفرق الباطنية المنتحلة للإسلام، صمّمت النية وعقدت على كتابة هذه الأوراق».